

B105
B644



BERKELEY, CALIFORNIA

THE GIFT OF

Author

105

244

AZ UNITÁRIUS IRODALMI TÁRSASÁG SZAKKÖNYVTÁRA

IV. KÖTET

A

DUÁLIS LÉTBÖLCSELET
ÉS THEOLOGIÁJA.



IRTA :

Dr. BORBÉLY ISTVÁN

A KOLOZSVÁRI UNITÁRIUS KOLLÉGIUM IGAZGATÓ TANÁRA.



Property of
CBSK
Please return to
**Graduate Theological
Union Library**

CLUJ-KOLOZSVÁR,
CORVIN-NYOMDA NYOMÁSA, STR. N. IORGA (JÓKAI-U.) 17.
1928.

ÁRA 50 LEI.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

<https://archive.org/details/dualisletbolcse10000drbo>

A
DUÁLIS LÉTBÖLCSELET
ÉS THEOLOGIÁJA.



IRTA :

Dr. BORBÉLY ISTVÁN

A KOLOZSVÁRI UNITÁRIUS KOLLÉGIUM IGAZGATÓ-TANÁRA.



CLUJ-KOLOZSVÁR,

CORVIN-NYOMDA NYOMÁSA, STR. N. IORGA (JÓKAI-U.) 17.
1928.

A
DÜVÉS LETEGŐFESZTEL
ÉS SZERELŐGÉLY

ÍRÁSOK RÖVID KÖTÖLÉKE
A HÁZI TÖMEGEK RÖVID KÖTÖLÉKE



UNITÁRIUS

Az Unitárius Irodalmi Társaság kiadása.

ELŐSZÓ.

Külföldön napjainkban rendkívül élénk vita folyik a *duális theologiáról*. A legkiválóbb szaktheologusok rövid tanulmányokban és vastag kötetekben tárgyalják azt a nagy kérdést, hogy: vajon van-é az ember életének önértéke; minő a viszony Isten és emberek között; mi az ember életének végső célja?

A vitatkozók két csoportra oszlanak.

Egyik oldalon vannak a duálisták, akik azt állítják, hogy két főhatalom létezik: Isten és a világ. minden, ami a világhoz tartozik, — rossz. Az ember a világhoz tartozik, tehát rossz. A rosszszak sorsa az elmulás, a megsemmisülés. Egyedül Istennek van örök élete. Minthogy pedig minden létező és minden létezés rossz, következik, hogy minden létezőnek és minden létezésnek végső célja az elmulás. Amig *van* valami, addig *van rossz*. Ha majd nem lesz semmi, csak Isten (aki feltüл áll a lét fogalmán), akkor megszűnik létezni a rossz is. Istennek országa csak a rossznak megszűnése után jöhét létre. Az emberi élet célja eszerint az elmélet szerint a megsemmisülés, illetőleg a megsemmisülés által Isten országa megvalósulásának siettetése.

Ime a duális létbölcselétnak és theologiájának lényege, ami az ember számára nyilvánvalólag nem más, mint a teljes pesszimizmus, illetőleg a teljes nihilizmus.

Másik oldalon vannak az unitáriusok, akik azt állítják, hogy nincs külön Isten és külön világ, mert Isten a teremtője és fentartója a világnak s viszont a világ kicsiny részeiben és a maga egészében egyformán Istennek dicsősége. Nincs tehát külön Isten, aki csak akkor „érvényesülhet”, amikor a világ („a rossz”) már megsemmisült; és nincs külön „világ”, amely nem Istennek, hanem valami más erőnek vagy hatalomnak engedelmeskedik. Nincs két legfőbb hatalom, hanem csak egy van. *Csak egy az Isten*. A létezés célja sem az elmulás, hanem maga a létezés. Ezen a világon mindennek és mindenkinél meg van a helye. Az boldog

ember, aki e földön megtalálta helyét s azon a helyen, melyre teremtetett, munkálni tud az egyetemes létért, vagyis: a közért. Isten az életet nem a halálért adta, hanem magáért az életért. Unitárius felfogás szerint tehát az élet célja maga az élet, még pedig az az élet, amely az egyetemes létezést (a közt) szolgálja.

A vitatkozóknak e két nagy csoportja rengeteg sok évet sorakoztatott fel állításai igazságának bizonyítására. Rendkívül érdekes és tanulságos látni, hogy legjobbjaink mind a két táborban milyen nemes hévvel igyekeznek egymást meggyőzni.

Erről a valóban világ-vitáról magyar nyelven alig lehet valamit olvasni. Részint mesterséges elzárkózottságunk, nagyobb részben azonban a vallás dolgai iránti kicsinyes felekezeti elfogultságunk miatt a magyar keresztény hittudomány (főképen itt, Erdélyben) beleszorult egy rég idejét multa merev dogmatizmusba. Hittudománnyal tudományosan foglalkozni itt még ma is annyi, mint a XVI. századi theologiai terminologiával elavult fogalmakat fontol-gatni. Nem csoda, ha az ilyen munkák iránt sem a hívők, sem az olvasók nem érdeklődnek.

A theologiai tudománynak egyszer már nálunk is ki kell lépnie a reformációkorabeli merev dogmatizmusból s halott rendszerek és elavult terminologiák helyett élő problémákkal és eleven fogalmakkal kell foglalkoznia.

Ha Isten nem akarjuk bezárni a templomba, ahol csak vasárnap és ünnepnapokon lehet vele találkozni s akkor is csak azt mondhatjuk el neki, amit a liturgia megenged, — hanem ehelyett megnyitjuk az útat a menyország felé mindenkinél s arra biztatójuk embertársainkat, hogy mindenent mondjanak el az Atyának őszintén és bizalommal, mert Isten mindenkit minden közvetítés nélkül őszintén és bizalommal meghallgat s csak azon segít, aki nem csalárdásgóból, hanem lelki szükségből kéri az ő segítségét, — — mondomb, ha ezt tesszük, akkor és csak akkor lesz a mi theologiai tudományunk időszerű és a kor színvonalán álló.

Dehát — — valóban ezt tegyük?

Aki élni akar, az az életet hírdesse; aki pedig meg akar halni, az a halállal barátkozzék. A jelenlegi theologiai vitáknak ez a főproblémája. A főkérdés ma ez: mi a lét célja, az élet-é vagy a halál?

Az unitáriusok azt állítják, hogy az *élet*, a dualisták pedig azt, hogy a *halál*.

Hol itt az igazság?

Az alábbi tanulmány^a a duálisták létbölcseletét és theologiáját ismerteti. Egy következő tanulmány az unitárius létbölcseletet és annak theologiáját fogja bemutatni.

A legteljesebb tárgyilagosságra törekedtem. Sokkal komolyabb dolgokról van e sorokban szó, semhogy akár a felületességet, akár pedig az elfogultságot magamnak megengedhettem volna.

Kolozsvár, 1928. január 1.

Dr. Borbényi István.

BEVEZETÉS.

(A VALLÁS LÉNYEGE.)

BEVEZETÉS.

Nincsen egyforma lelkületű két ember. Mi az oka a lelkek közötti e különbözésnek? A lélek kifejlettségének foka. A tökéletes embernek érzelmei az érzelmeket alkotó tényezőkből harmonikusan és teljesen ki vannak alakulva. Érzelmeink lehetnek tiszta és lehetnek zavarosak. Ha érzelemlágtunk tiszta, lelkismeretünk gyémántként ragyog keresztül rajta; ha érzelemlágtunk zavaros, lelkünk ködén lelkismeretünknek napsugarai sem törhetnek át. A tökéletesség utáni vágy is aszerint erős vagy gyönge bennünk, hogy lelkünknek termőföldje milyen. Beteg lélekből csenevész vágy sárjadzik. Csak ép lélekből fakad erős és tiszta vágy. Mens sana in corpore sano.

Lelki életünk testünkkel, testünk lelti életünkkel szerves kapcsolatban áll. A lélek élete végeredményében a test állapota s a test élete a lélek állapota. A test lélek nélkül — nem ember; és a lélek test nélkül — csak fictio. Mi úgy vagyunk önmagunk, amint létezünk.

Miről tudhatja meg valaki azt, hogy lelkivilága mennyire kifejlett s következőleg, hogy ő mennyire „egész“ ember? Önbizalmának fokáról. Minél kevésbbé bízik valaki magában, annál fél-szegebb; s minél inkább bízik önmagában, annál egészebb.

Természetesen, amikor önbízalomról beszélünk, nem elbizakodást értünk rajta. Az önbízalom a tiszta léleknek egész ereje; az elbizakodás a félszeg léleknek hiusága. Jézusnak önbizalmia volt életéhez: érezte s tudta, hogy bármennyi akadály gördül is elője, az ő útja egyenes és bizonyosan a célhoz ér; tudta és hitte, hogy Isten rá gondot visel s ő méltó e gondviselésre. És ment végzetes útján, mint aki érzi, hogy benne az egész emberiségnek sorsa halad előre.... Tiszta lelkének a tudata volt önbizalmának ereje. Heródes viszont elbizakodott volt, midőn azt hitte, hogy a sok-sok csecsemőgyermekben feltartóztathatja és megölheti az időt. Az ön-

bizalom szerény, de szilárd; az elbizakodás kegyetlen és törékeny. Az önbizalom a léleknek fenséges nyugalma; az elbizakodás a félelemnek s a zsarnoki gőgnek keveréke.

Az egész ember bizik önmagában; a félszeg ember nem biztos önmagában. Az egész embernek van bizalma életéhez, szereti, akarja és megbecsüli azt;¹ a félszeg ember fél az élettől s másokkal igyekszik önéletét biztosítni; aztán maga oly gyorsan él, a perc gyönyöréit oly hamar akarja kiélvezni, mintha számára nem is lenne több holnap. Az egész ember bátor ember, a félszeg ember félénk ember. Az egész ember az örökkévalóságé, a félszeg a mulandóságé. Ki egész ember? Az, aki bizik életében, mert tudja, hogy annak saját maga számára is, meg az egész emberiség számára is értéke van. Az egész ember, akire nézve az élet szentség. A művelt öntudatú jellemes ember² számára az élet nem vegetáció, hanem szent kötelesség; nem csupán fiziológiai folyamat, hanem egyuttal gyönyörűséges misztikum is, melyben az egyén az egész világnak sorsát éli át.² Ezért mondjuk, hogy a mi unitárius hitünk

¹ Prohászka O. írta (Diadalmas világnezet. 5. kiad. Budapest, 1927. 21—23. lap): „Mélyen meg vagyok győződve, hogy az nem találta meg önmagát, aki nem a boldogra, a megelégedettre, a gyönyöríttásra akadt önmagában. Isméttem, az nem találta meg önmagát! Annak a világkép kialakítása nem sikerült; az romot épített huhogó bagolynak; az tulajdonképen nem is épített, hanem rombolt. Aki boldogságot nem teremtett, az egyáltalában nem teremtett, hanem pusztított; mert teremteni csak jót lehet. Aki nem alakított erőteljes alakot az életnek, az egyáltalán nem tudta, hogy min dolgozik kezdet óta s szét is esik műve, még mialatt kezei között tartja, amint hogyan meg sem állhatott összetartás, tehát szeretet; összesorrás, tehát meleg s bensőség; harmonia, tehát boldogság nélküli. S ne mondjátok, hogy a boldog, megelégedett ember: mámor s álonkép. Ne mutassatok rá a szenvendők, a betegek, a rabszolgák, a szegények, a gyármunkások, a köszénbányászok elaszott, elsenyvedt alakjaira, s ne kérdezzétek gyözelmes öntudattal, vajon ezek is boldogok? Én az Isten művét nézem s nem az ember szerencsétlen kontárkodását. Annyi tény, hogy az ember elronthat minden s elronthatja az Isten képet önmagában. Ha a társadalmi rend az Isten képét milliókban eltorzítja, ha őket a munka jármában kifejlődni nem engedi, azt teszi velük, amit én a pázsittal, amikor köveket hengerítek rá. A kö alatt a füszálak összesugorodnak, elhalványodnak; szomjazzák a napsugárt s a levegőt, melyet elfogtam tölük. A nyomorúság által megakasztott öntudatlanságról nem tehetek. Hengerítsétek el a köveket s meglátjátok, hogy a lelke mint a pázsit, fejlenek, színesednek, örvendeznek”.

² Schleiermacher szerint (Reden über die Religion. Göttingen, 1913) minden ember „ist ein Kompendium der Menscheit“ (51 l.)

szerint az él igazán, aki minél nagyobb mértékben bele van kapcsolódva az egyetemes életbe. Az unitárius élet az univerzummal együtt való egyetemes élet. A remete élete halott élet, a tétlen élet halál. Csak a közös munkában való munkaközösség az igazi, az unitárius élet.

Ennek a szent életnek érzete a vallásnak legvégső gyökérszála.¹ A vallás lényege az élet szent miszteriumának akut érezése.

A magyar nyelvnek nincs megfelelő szava ennek a vallásos érzésnek szabatos megjelölésére. A *vallás* szó nem jó, mert — mint a „*vallani*“ alapszónak származéka — tulajdonképen valommást, megvallást, tehát szavakba foglalást jelent. Pedig a vallásos érzés egy dolog, azt szavakba foglalni tudni más dolog. De nem jó a *hit* szó sem, mert az egy külsődleges, formális dolgot jelöl: a hivést. A vallásos érzés pedig sem az elhivéstől, sem semmiféle rationalis functiotól, mint előzménytől nem függ.² A vallásos érzés mint az élet szent miszteriumának tényleges érezése, nem ratio. A vallásos érzés a létérzetnek érzelmi alapja.

¹ Miként erre már *Schleiermacher* is utalt (*Reden über die Religion*, Leipzig, 1868. 53—54. lap): „Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: dass der Mensch sich hingebe dem Univerzum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann dass er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme. Und das religiöse Leben ist nichst anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens.“

² *Pfleiderer* irja (*Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, etc. Freiburg, 1891. 102. l.) „Die Schleiermacher'sche Theologie“ c. fejezetben: Sch. felfogása szerint „der Glaube selber ist nicht eine Lehre oder Lehrsystem, sondern eine Bestimmtheit des frommen Gefühls, eine Tatsache also der inneren Erfahrung, welche vom Denken weder erzeugt noch in ihrem Bestande abhängig ist, sondern, wie alle Erfahrung, nur Gegenstand der Beobachtung und Beschreibung sein kann.“

ELSŐ RÉSZ.

A VALÓBAN DUÁLIS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.

1. Schleiermacher „függésérzete“.
2. Wobbermin korrekciója.
3. R. Otto „A szentséges“-ről.
4. A dialektikus theologia.
5. Isten mint abszolutum.
6. Kant „Ding an sich“-je.
7. Spencer „Megismerhetetlen“-je.

A VALÓBAN DUÁLIS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.

1. Schleiermacher „függésérzete”.

Schleiermacher „létérzet” helyett függés-érzetet (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) mondott s azt értette ez elnevezésen, hogy „mi magunkat Istantól függőnek tudjuk”.¹ Hogy ez elnevezés nem szabatos, azt rögtön meglátjuk, ha arra gondolunk, hogy a függésérzet tulajdonképen tisztán alaki és csak részleges megjelölése egy viszonynak, amely megjelölésben a tartalomra semmi utalás nincsen. Wobbermin meg akarván korrigálni Schleiermachert, ezeket írta: „a függésérzet a keresztény istenhitben kapta meg a legtisztább, leghatározottabb és legmélyebb s ezek folytán a legössze-foglalóbb alakját, mivel keresztény felfogás szerint Isten az egymélyes valóságnak abszolut Ura. Csak ha teljes mértékben felfogtuk, hogy Isten minden valóságnak korlátlan Ura, értettük meg a függés-érzetet igazán”.² Wobberminnak e magyarázata nemcsak nem jobb a Schleiermacherénél, hanem annak teljesen félreértése. A függés-érzetről Schleiermacher azt állította, hogy ez érzetben a mi emberi létezésünk elválaszthatatlan összefüggésben van a mindeniséggel, melyet Isten teremtett és tart fenn. „Ennek az egységben való összefüggésnek az érzete ránk nézve Isten létének legfőbb bizonyítéka”.³

Schleiermacher tehát a világgal és Istennel való egységünknek érzetét értette a függésérzeten.

¹ Schleiermacher: Christliche Glaubenslehre. Reutlingen, 1828. I. köt. 36—42. §.

² G. Wobbermin: Wesen und Wahrheit des Christentums. Leipzig, 1926. 433. lap.

³ Schleiermacher írta (Der christliche Glaube. Reutlingen, 1828. I. köt. 161 l.): „Die Anerkennung, dass jenes Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sei, vertritt für uns die Stelle aller Beweise vom Dasein Gottes“.

Hogy mi függünk a világtól is, meg az Ištentől is,¹ az két-ségtelen. Azonban Schleiermacher valójában mégsem a függést, mint alárendeltségi viszonyt tartotta a kapcsolat lényegének, hanem az összetartozást, az egységet. Ilyen értelemben a megjelölés: függésérzet — rosszul volt megválasztva. Már Pfleiderer meg-jegyezte,² hogy a vallásos érzésben a függésérzeten kívül benne van az Isten iránti tiszteletnek, a rokonságnak és a hozzá való vágyódásnak az érzése is. Pusztán a függésérzet tehát még nem a teljes vallásos érzet. Talán helyesebb a mi elnevezésünk: *létérzet*, mert a helyesen értelmezett „*lét*“ az emberrel kapcsolatban valóban a legösszefoglalóbb tény és fogalom.

Ha tehát Schleiermacher kifejezése nem is jó, a benne levő gondolat föltétlenül helyes.

2. *Wobbermin korrekciója.*

Wobbermin a szótól nem látván meg a gondolatot, teljesen félreérlette Schleiermachert. „A függés fogalmából következik — írta³ —, hogy az embernek semmi olyan megkülönböztető tulaj-donsága nincs, amit Ištennel szemben érvényesíteni tudna s amelyre

¹ Ezt Schleiermacher más alkalommal így is magyarázta: a világtól való függés = bűn; az Ištentől való függés = megváltás. Már most ha a világ hatalma vett erőt rajtunk, akkor mi bűnnek lettünk áldozatává, ha ellen-ben a világnak csábításával szemben Isten iránti vonzalmunk erősebb, akkor a megváltás, illetőleg a megváltatás a mi sorsunk. Ez elgondolásban „a rossz“ tulajdonképen annyi, mint az érzékkiség gyözelme az ember jobb részén. V. ö. Pfleiderernek idevonatkozó érdekes fejtegetései. (Die Entwicklung der protestantischen Theologie. Freiburg i. B. 1891. 111 lap).

² Pfleiderer (Die Entwicklung der protestantischen Theologie. Freiburg i. B. 1891. 104 l.): „Das religiöse Ehrfurchtsgefühl enthält neben der Ab-hängigkeit von Gott auch die Verpflichtung gegen ihn und die Verwandschaft mit ihm und die Erhebung zu ihm; der fromme Mensch weiss sich nicht blos passiv abhängig von einer höheren Macht, sondern auch *sittlich* gebun-den an einen höheren Willen, und eben diese sittliche Seite des religiösen Gefühls ist der Massstab seines *qualitativen* Wertes auf den verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung, während bei Schleiermacher's einfachem Abhängigkeitsgefühl nur eine *quantitative* Verschiedenheit des Stärkegrades möglich ist, welchen das religiöse Gefühl im Verhältnis zu dem weltlichem Bewustsein besitzt.“.

³ G. Wobbermin: Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe. Tübingen, 1927. 27. 1.

való tekintettel igényt támaszthatna az iránt, hogy ő Isten számára valamit is jelentsen. Ellenkezőleg: az ember végeredményében s a dolgok igazi mélyén — — minden fenntartás nélkül, kizárálagosan Istennek kegyelmére van utalva.“ Ami más szavakkal mondva azt jelenti, hogy: Isten az egész teremtett mindenségnek abszolut Ura.¹

Az kétségtelenül igaz, hogy az embernek semmi olyan tulajdonsága nincs, ami nem Istenről való. Az ember rész az „egész“-ból.² Az egészben a résznek minden tulajdonsága benne van, természetesen anélkül, hogy viszont a részben az egésznek minden tulajdonsága megvolna. Más a rész és más az egész. Amiért az ember „rész Istenből“, azért az ember még nem „Isten“. Helyes tehát Wobbermin idézett gondolatának az az állítása, hogy „az embernek semmi olyan megkülböztető tulajdonsága nincs, amit Istenrel szemben érvényesíteni tudna.“ Ez azonban nem jelenti együttal azt is, hogy tehát az „egész“ a „rész“ felett abszolut úr. Mert: noha az egész több, mint a rész, azért az egész csak részeivel együtt egész. A hadsereg több, mint egy katona; de azért az egyes katonák nélkül nincs hadsereg. Isten is több, mint a teremtett világnak egy része, mégis Isten csak e részekkel, tehát a teremtett világgal együtt „Isten“.³ A mi unitárius felfogásunk szerint „világ-

¹ u. o.: 43. I.

Hogy Wobbermin mennyire nem értette meg Schleiermachert, arra idézem (*Wesen und Wahrheit des Christentums*, Leipzig, 1926. 406 I.) alábbi sorait: „Das religiöse Abhängigkeitsgefühl sei das Gefühl unbedingter Abhängigkeit, da es die Beziehung zu dem schlechthin Unbedingten zum Ausdruck bringe“.

² Schleiermacher írta (*Der christliche Glaube*. Reutlingen, 1828. I. köt. 157 I.): Gott ist die ungeteilte absolute Einheit, die Welt aber die geteilte Einheit, welche zugleich die Gesamtheit aller Grundsätze und Differenzen ist. Dies Einssein mit der Welt im Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein seiner selbst, als mitlebenden Teiles im Ganzen. Da nun alle mitlebenden Teile in Wechselwirkung untereinander stehen, so teilt sich das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl in jedem solchen Teile wesentlich in das Gefühl der Freiheit, sofern er selbsttätig auf andere Teile einwirkt, und in das Gefühl der Notwendigkeit, sofern andere Teile selbsttätig auf ihn einwirken. Der fromme Selbstbewusstsein aber weiss von einer solchen Teilung nichts. Denn weder gibt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch ist das Abhängigkeitsgefühl das einer solchen Notwendigkeit, welcher ein Freiheitsgefühl als Gegenstück zukommen kann.

³ K. Feigel írta (*Der deutsche Idealismus und das Christentum*. Meg-
Dr. Borbély I.: A duális létbölcslet és theologiája.

nélküli” Isten nincsen.¹ Istennek istensége a teremtett világban (a létfenntartásban) valósult meg. Számunkra Isten konkrét valóság. Az unitárius kereszteny hit Istene nem metafizikai absztrakt fogalom, hanem — irrationalis — konkrét élő valóság: Atya. Ezért hibás Wobberminnak metafizikai absztrakt Isten fogalma. Aminthogy hibás Wobberminnak az a konklúziója is, hogy: „az ember minden fenntartás nélkül, kizárálag Istennek kegyelmére van utalva“. Az egység a mi unitárius hitünk szerint nem kényüri fölérendelt, illetőleg rabszolgai alárendelt viszony. A gyermek szüleinek köszöni létét, egy test és egy vér velük. Mindazonáltal — unitárius felfogás szerint — a szülők nem abszolut kényurai gyermekéiknek, hanem csupán gondviselői; s a gyermek sincs minden fenntartás nélkül kizárálag szüleinek kegyelmére utalva, mert benne is a lét testesült meg, nem pedig csupán szüleinek érzéki vágya. Az unitárius hit a teremtett világ egységével kapcsolatban nem ismer sem abszolut urat, sem kegyelmet. E középkori fogalmak a mi vallásos gondolkozásunkból hiányoznak.

Hogy ez a trinitárius orthodox felfogás mennyire távol áll az unitárizmustól, azt legújabban érdekesen mutatja Rudolf Ottanak vallásbölcslete,² valamint a misztikus dialektikus theologia.

3. R. Otto „A szentséges“-ról.

Otto a „Das Heilige“³ c. könyvében meg akarván határozni Istenet, úgy találta, hogy Isten több, mint amennyit róla szavakkal,

jelent a Die Christliche Welt, 1928. évi folyam 8-ik számában, 357 lap): „Wie ein Mensch mehr ist als die Summe der Zellen seines Körpers und mehr als das, was an physiologischen und psychologischen Gesetzlichkeiten und Lebensvorgängen an ihm und in ihm fassbar ist, und dennoch sein Wesen und Wert von diesem Physisch-Psychisch-Tatsächlichen nicht abgelöst werden kann, so ist auch Gott mehr als die Welt und doch unmöglich von der Welt getrennt zu denken“.

¹ Amint ezt már Hegel is tanította: „Unser Leben in Gott ist Gottes Leben in uns, nicht im bildlichen, sondern im genauesten Sinne des Wortes... Ohne Welt ist Gott nicht Gott“. (Hegel összes műveinek XI. kötet, 122 lap, Berlin, 1832.)

² F. Kattenbusch írta (Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Giessen, 1924. 93. l.): „Otto als Religionsphilosoph könnte man einen Impressionisten nennen, das passt zu seiner Schätzung der „Ahnung“ im Sinne von Fries. Denn er unterstellt sich völlig dem Eindrucke von „Erfahrungen“ an den *indischen* Religionen in ihrer *volkstümlichen* Erscheinung.“

³ Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Gotha, 1926. 14-ik kiadás.

illetőleg fogalmakkal elmondhatunk. Isten nem rationalis, hanem irrationalis, épen ezért lénye szavakkal nem is definiálható. Mindazonáltal, bár ha hiányosan is, de mégis szóval is meg kell tudnunk őt jelölni, mert ha nem, ha nem beszélhetnénk róla, akkor ránk nézve nem is léteznék. Amiről nincsenek fogalmaink, az *a mi számunkra* nincsen. Isten azonban van; szükség tehát, hogy róla fogalmunk legyen. Ebből a meggondolásból kiindulva, Otto (a valáslélektannak tapasztalati módszerével) Istent nem közvetlenül tette vizsgálat tárgyává, hanem azt nézte meg, hogy rajtunk, embereken, akiket tehát pontosan meg lehet figyelni, Isten hogyan mutatkozik meg. Istennel kapcsolatban — írta Otto — első nagy érzésünk a teremtetségnek érzete („Kreaturgefühl“), egy olyan alapérzés, amit Schleiermacher függésérzetnek („schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“) nevezett, mi létérzetnek mondottunk; s amely nagy érzésnek két fazisa van. Istennek velünk kapcsolatos megnyilatkozásakor az emberi kedélyt egy sajátságos hangulat lepi meg s tölti el, egy tárgyérzeti („Realitätsgefühl“), amit később egy folytatónagyszerűsítéssel a teremtetség érzete („Kreaturgefühl“) követ. Ezt az abszolut értelemben vett tárgyérzettel Otto a szent megihletődés titkos érzésének, vagy latinosan „mysterium tremendum“-nak nevezte el s tartalmát a teljes fölényesség („schlechthinnige Überlegenheit“) és megközelíthetetlenség („Unnahbarkeit“) fogalmaival próbálta megjelölni. Azonban Isten, illetőleg az istenség, vagy Otto-nak kifejezése szerint: a *numen* — nem csupán fölényes és megközelíthetetlen valami; lényében benne van a hatalom is („Macht, Gewalt, Übergewalt, schlechthinnige Übergewalt“), tehát a „majestas“. Az abszolut fölényt, a megközelíthetetlenséget és a majestast benne az ösztönzés vagy energia egészíti ki, amely által a numen minket élni, akarni, szenvedni, örülni, tevékenykedni ösztönöz.¹ A numen tehát egészen csodálatos valami („das religiös Mysteriöse“), ami nem emberi, hanem valami egészen más („das ganz Andere“).² A numen min-

¹ Az ösztönzést Otto görög szóval *orgé*-nak írja: „Endlich befassen die Momente des tremendum und der majestas noch ein drittes Moment mit in sich, das ich die *Energie* des Numinosen benennen möchte. Es ist besonders in der orgé lebhaft fühlbar und zieht die symbolischen Ausdrücke von Lebendigkeit, Leidenschaft, affektvollem Wesen, von Wille, Kraft, Bewegung (mobilitas), Erregtheit, Tätigkeit, Drang an sich. Diese seine Züge kehren wesensmäßig wieder von den Stufen des Dämonischen an bis hin zur Vorstellung des „lebendigen“ Gottes.“ (Das Heilige, 28. lap.)

² „Das religiös Mysteriöse, das echte Mirum, ist, um es vielleicht am

ket, embereket, a tremendum és a majestas által távol tart magától, másrészt azonban fascináló, megbűvölő ereje által magához kapcsol és fölel. A numenben csodálatos kontraszharmonia van: a különválasztónak és egybekapcsolónak, a végtelen fájdalmasnak és a végtelen gyönyörüségesnek, a szentségnek és a gyarlóságnak paradox egysége.¹

Hogy tulajdonképen mi a numen, azt ennél pontosabban Otto sem tudta megmágyarázni. A legtöbb, mit róla mondani tud, ennyi: a numen („das Heilige“) összetett kategória, melynek rationális és irrationális részei vannak; maga a kategória semmi másból le nem vezethető „a priori“ kategória.² Ennyi a „das ganz Andere“, mint lényeg. Ennek a lényegnek az emberek részére megnyilatkozó tulajdonsága, a „numinózus“, egy lelkí öselem,³ ami

treffendsten auszudrücken, das *Ganz andere*, das *thateron*, das *anyad*, das *alienum*, das *Fremde* und *Befremdende*, das aus dem Bereich des *Gewohnten*, *Verstandenen* und *Vertrauten* und darum „*Heimlichen*“ schlechterdings Herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich *Setzende* und *darum* das *Gemüt* mit starrem *Staunen* *Erfüllende*.“ (*Das Heilige*, 33. I.)

„Der qualitative Gehalt des Numinosen (an den das Mysteriosum die Form gibt), ist einerseits das abdrängende Moment des tremendum mit der majestas. Anderseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das mit dem abdrängenden Momenten des tremendum in eine seltsame Kontrast-harmonie tritt. Diese Kontrast-Harmonie, dieser Doppel-charakter des Numinosen ist es, für den die ganze Religions-geschichte zeugt. Sie ist das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte. So grauvoll — furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen. Das Mysterium ist ihm nicht bloss das Wunderbare, es ist ihm auch das wundervolle. Und neben das Sinnverirrende tritt das Sinn-bedrückende, Hinreissende, seltsam Entzückende, das oft genug zum Taumel und Rausch sich Steigernde, das Dionysische der Wirkungen des Numen. Wir wollen es das Fascinans nennen“. (*Das Heilige* 43. I.)

„In diesem zugleich unendlich Schauervollen und unendlich Wundervollen hat das *Mysterium* seinen eigenen positiven Doppel-Inhalt, der dem Gefühle sich kundtut.“ (i. m. 58. I.)

„Dem numinosen Wert (des sanctum) entspricht auf Seiten der Kreatur der numinose Unwert (die Sünde).“ (i. m. 69.)

„Das Heilige im vollen Sinne des Wortes ist für uns eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach *beiden* Momenten aber ist sie eine Kategorie *rein a priori*.“ (i. m. 147 I.)

„Das Gefühl des Numinosen ist ein seelisches Urelement, das in

semmiféle más „lelki elemmel“ össze nem tévesztendő. Ez a numinózus öselem, mint a szentségesnek vallásos alapérzése, ott van mindenkinél lelke mélyén, mint a numennek emberi reflexe: ami a numenben megközelíthetetlen, az az emberi lélekben közel van; az isteni szentség itt annyi, mint emberi jósság; a numinózus majestas itt bizalom.¹

Ottonak e fejtegetései kétségtelenül érdekesen világítottak rá a vallásos lélekre s könyve mint valláslektani tanulmány, föltétlenül nagybecsű. De bölcsleti megalapozása téves. Az az elgondolás, hogy Isten — hatalmas Úr, mi hozzákképest csak pór és hamú vagyunk, rendkívül távol áll a mi unitárius hitünkötől.² Hibás

seiner Eigenart rein aufgefasst sein will, nicht aber selber aus anderen Elementen erklärt werden kann.“ (i. m. 161 l.)

¹ Lutherről szólva írja Otto: „Was wir von der Frömmigkeit des Evangeliums und von dem Wunder des Gott-Vaterglaubens gesagt haben, kehrt im frommen Erleben Luthers wieder, nur in unerhörter Verschärfung. Dass der *Unnahbare* nahbar wird, dass der *Heilige* eitel Güte ist, dass die *Majestas* sich zum Vertrauen macht, diese Kontrast-harmonie ist das Innere der Sache.“ (i. m. 132 l.)

² Azt, hogy alaptételeiben mennyire távol áll az unitárizmustól Otto felfogása, legérdekesebben alábbi nyilatkozatai igazolják:

„Jene Abhängigkeit, die in Abrahams Worten sich ausdrückt, ist nicht die der *Geschaffenheit*, sondern das *Geschöpflichkeit*, ist Ohnmacht gegenüber der Übermacht, ist eigene Nichtigkeit. Und die *majestas* und das *Erd' und Asche sein*, von dem hier die Rede ist, führt, sobald die Spekulation sich ihrer bemächtigt, auf eine ganz andere Vorstellungsreihe als auf die Ideen von Schöpfung und Erhaltung. Sie führt zu der *annihilatio* des Selbst auf der einen Seite und zu der Allein- und All-realität des Transzendenten auf der anderen Seite, wie sie gewissen Formen der Mystik eigen sind. In diesen Formen der Mystik begegnen wir, als einem ihrer Hauptzüge, einer charakteristischen Abwertung des Selbst, die in deutlicher Ähnlichkeit die Selbstabwertung Abrahams wiederholt, nämlich die Wertung des Selbst und des Ich und Kreatur überhaupt als des nicht vollkommen wirklichen, wesentlichen oder gar als des völlig nichtigen, und diese Abwertung wird zu der Forderung, sie gegenüber dem angeblich falschen Wahn der Selbsttheit praktisch zu vollziehen und so das Selbst zu annihilare. Und sie führt anderseits zu der Wertung des transzendenten Beziehungsobjektes als des schlechthin durch Seinsfülle Überlegenen, dem gegenüber das Selbst sich eben in seinem Nichts fühlbar wird: *Ich nichts, Du alles!* Von einem Ursachverhältnis ist hier nicht die Rede. Nicht ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (meiner selbst als gewirkten), sondern ein Gefühl schlechthinniger Überlegenheit (Seiner als des übermächtigen) ist hier der Ausgang der Spekulation, die *Macht-Fülle* des tremendum in *Seins-Fülle* abwandelt.“ (i. m. 24—25 l.)

az az állítása is, hogy az ember minél jobban megsemmisíti önmagában a földi, az emberi, a gyarló tulajdonságokat, annál erősebb lesz benne a vágy közeljutni a numenhez. Nem tudom, vajon a világtól félrevonuló s egész életüket folytonos imádkozásban leélő aszkéta szerzetesekben van-é több az Istenből, vagy a világnak ezer csábításával harcoló, a társadalmi életnek mindenféle nyomorúságát végigszenvedő szegény, agyongyötört, elcsigázott, de diadalmas lelkekben? A mi unitárius hitünk szerint Isten nem a győzönek adja a babért, hanem a harcolónak; nem a félrevonulónak, hanem a küzdőnek; nem a halálnak, hanem az életnek.

Legföbb tévedés e fejtegetésben az a téTEL, hogy Isten a „das ganz Andere“, akihez csak úgy közeledhetünk, ha „megüresítjük“ magunkat földi, emberi voltunktól.

Otto az emberi lélekéről akarván irni, erről az „egészen más“ Istenről csak annyit írt, amennyi fényességeből az ember lelkének tükrében neki megmutatkozott. Tehát valláslektani tanulmányt írván, tulajdonképen az emberi lelket vizsgálta. Úgy tett, mint Helmholtz, a híres fizikus, ki a napsugarak színképének elemzéséből következtetett vissza a napra: a napot a napsugarakban vizsgálta.

Magát a napot, a nument, vagyis Istenet legujabban a dialektikus theologusok tettek közvetlen vizsgálat tárgyává.

4. A dialektikus tfeologia.

A dialektikus theologusok szerint Isten valami egészen más, mint az ember. Annyira más, hogy őt mi sem felfogni, sem megérteni nem tudjuk. Minthogy pedig kettőnk közül Isten az, aki igazán van s akinek léte tökéletes valóság, — — az ember léte talánya. Megszakításnélküli (haláltalan) léte csak Istennel van, mi mind meghalunk. A mi életünk tehát önértéknélküli, mert azzal más rendelkezik: más teremti azt meg s más fejezi azt be. Épen

(Az előbbi jegyzetnek folytatása :)

„Wie sich beim Moment des Mysteriösen aus dem *Ganz anderen* das Übernatürliche und das Überweltliche ergaben und über diesen sich in der Mystik, durch Höchststeigerung und Überspannung des Irrationalen der Religion selbst, das *Epékeina* einstellte, so wiederholt sich auch beim Moment des fascinans die Möglichkeit des Überganges in Mystik. Durch Höchstspannung wird es zum Überschwenglichen, das als mystisches Moment auf dieser Linie genau dem *Epékeina* auf jener anderen Linie entsprich und entsprechend zu verstehen ist.“ (i. m. 50 l.)

ezért a mi kötelességünk nem az, hogy „egyéni életünket éljük.“ Ennek az egyéni emberi életnek nincs semmi célja. A mi életünk igazi célja az, hogy önmagunkban megsemmisítve minden egyéni emberi vágyat és egyéni akaratot, tehát önmagunkban megsemmisítve az egyéniséget, Isten felé fordítsuk tekintetünket s tőle várjuk az élet-parancsokat. A kijelentésben Isten beszél hozzánk s mi életünkkel felelünk rá.¹ A földi lét ilyen beszélgetés (ezért is nevezik a theologiai gondolkozásnak ezt az irányát beszélgető-dialektikus-theologiának), amely beszélgetésben minden felelet csak válasz Isten kérdésére. A létezés súlya és fontossága a kérdésen, Isten szaván van. A felelet olyan, mint az árnyék: csak kísér, de napot nem pótol. Az ember számára csak egy a kötelesség: figyelni Isten szavára, mert Isten szava az ember sorsa. Jól értsük meg e gondolatot. Figyelni Isten szavára, miként az árnyék figyel a napra. Hogy az árnyék milyen színű és mekkora terjedelmű, az nem fontos. Hogy a mi életünk milyen, az sem fontos. Tehát: fölösleges minden törekvés, fölösleges minden jóakarat, mert ezek az árnyéknak adnak értéket, holott értéke csak Istennek van. Aki életét szereti, aki a földi létet becsüli, aki — ha még a legjobb szándékkal is — törekszik, az árulást követ el Isten ellen, mert a nap helyett az árnyékhöz pártol. Az embernek egyetlen kötelessége van e világban: végleg szakítva a világgal,² végleg legyőzve önmagát, az árnyék személytelen hűségével nézni a napot, Istent. minden subjectivismus Istennek megtagadása.³ Egyedül Isten nagyságának,

¹ Brunner írja (*Religionsphilosophie evangelischer Theologie*. München 1927. 3. I.): „Die Religion ist auf die Totalität alles Seins und Lebens gerichtet; die Gegensetzung aber besteht darin, dass die Religion die Antwort auf die entscheidende Existenzfrage nicht als Resultat methodisch gedanklicher, also vernunftimmanenter Besinnung, sondern als Offenbarung zu haben behauptet.“

² Kierkegaard részére a hit annyi, mint „der tiefste unheilbare Bruch mit der Welt“. V. ö. Torsten Bohlin: *Kierkegaards dogmatische Anschauung* Berlin, 1927.

Harald Höffding („Kierkegaard“ Berlin, 1922.) érdekesen fejt ki, hogy Kierkegaard szerint „das Leben als schöpferisches Leben ist böse“.

³ Lüttge írja (*Die Dialektik der Gottesidee in der Theologie der Gegenwart*. Tübingen, 1925. 25 I.): „Die dialektische Theologie der Gegenwart stellt den Glauben wieder und wieder vor das absolute Nichts dieser Zeit: Gott haben, dies Erlebnis, ist in jeder Geschichtlichkeit und Konkretheit, auch wenn es das Reinsten und Erhabenste in sich trägt, immer Verrat an

hatalmának, dicsőségének minél tökéletesebb felmutatása az igaz emberi élet. Erről az álláspontról vallásos élményről, Isten meg-élıséről nem lehet beszélni, ennek a dialektikus theologiának csak hite van: abszolut dogmatikus hite, melyet vakon kell hinni, de amelyen sem gondolkozni, sem kritizálni nem szabad semmit. A dialektikus theologiának keresztény hite kategorikus imperativus.¹

Isten szavát — tanítja továbbá a dialektikus theologia — a bibliából tudhatjuk meg, mert a biblia Isten beszéde. „A keresztény hit — írja Brunner² — bibliahit. Ha a keresztény ember Isten kijelentéséről beszél, minden az ó- és az újtestamentom iratait érti ezen. Ez a protestáns bibliaorthodoxiának alapfeltétele, ez választja külön a rationalizmustól, subjectivizmustól és historizmustól. Mint-hogy a keresztény theologia ragaszkodik a kijelentésnek ehhez az egyszer történt konkrét tényéhez, semmiféle vallásbölcselethez nem sorozható. Fötétele ez: Istennek ismerete kizárolag a szentírásból meríthető. Istennek megismerése azonban nem valamely speciális ismeret, amely valamely általánosabb ismeretnek része. Ellenkezőleg, ez mindenféle más ismeretnek végső alapja, benne van mindenféle ismeretnek normája és kriteriuma, függetlenül attól, hogy az érdekkelt erről tud-é vagy nem. Nem a józan észhez mérjük Isten szavát a bibliában, hanem a bibliában levő Isten szavához mérjük az

Gott (Barth: Römerbrief, 1922. 27 l.) Denn alles hat Wahrheit nur soweit es an die Grenze der Ewigkeit führt, an das Jenseits: an dieser Grenze scheitert, versagt, zerbricht alle geschichtliche Wirklichkeit und alle Möglichkeit des Lebens. Das steht über allem Werden in Menschenseelen und Menschenchicksalen und über allem Werden in der Menschheit: nur nicht, sofern es zu jener Krisis, zu Gericht und Tod hindrängt, dies aufzwingt, hierin seinen letzten Sinn, d. h. seine unbedingte Verneinung in sich selbst offenbart. Und da wir nun doch dies Leben leben müssen, so gilt es: alles Handeln als Demonstration zur Ehre Gottes aufzufassen. D. h. doch wohl nur so, dass es auch von seinen reinsten und erhabensten Kräften aus in seiner Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit aufgedeckt das Gericht über alles Menschliche und in ihm die Ehre des ewigen Gottes offenbart“.

¹ Brunner írja (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Berlin, 1921. 36. 37 l.): „Der Glaube ist das Zurgeltungbringen dessen, was jenseits alles Menschlich-tatsächlichen vom Menschen als geltend ausgesagt ist, und was ewig „Voraussetzung bleibt“. „In dem Imperativ: Glaube! liegt das Absehen-dürfen von aller inneren Tatsächlichkeit und das Fussfassendürfen auf etwas, was nicht tatsächlich ist: das göttliche Als-Ob, die Rechtfertigung“.

² E. Brunner: Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München, 1927. 76—77. lapokon.

értelemet s általában minden tudományt. A protestáns orthodoxia számára a biblia könyve az isteni kijelentés valósága, az maga a kijelentés. A hamisítatlanul tiszta kereszteny hitre nézve a szentírás azonban csak a benne levő isteni szellemmel együtt kijelentés. Ezért a bibliahitben (az írásprincipiumban) az önérték és a tekinthetősége, az adottság és az örökkévalóság egy egységbe olvad össze. A hit annyi, mint találkozás az előlünk elrejtözött abszolut Istennel, aki részünkre valósággal, t. i. egy valóságban személyesen megnyilatkozott. Ez a valóság a szentírás. Miként a mondatnak bárminely sok szava is egy értelmet jelent, azonképen Istennek kijelentése a szentírásban, tehát az ó- és újtestamentomban, a törvényben és az evangeliumban is csak egyet jelent: Jézus Krisztust. E tartalom miatt Isten szava a biblia; mert ő, Krisztus, a szó. Nem ő magában a kijelentés, hanem mivel neki ez a jelentése; hasonlatosan a mondathoz, amelyben a szók külön-külön másértelmük, de egymással összekapcsolva egyértelmű jelentést adnak. Ezért nem beszél a kereszteny ember többes számban Istennek szavairól, hanem (egyes számban) Istennek szaváról. S miképen sok szóra van szükség, hogy a mondatnak értelme legyen, azonképen a bibliában is sok mindenfélére van szükség, hogy az egyetlen szó: Jézus Krisztus — valóban értelmes legyen. Ezért egyenlő fontosságú az ó- és az újtestamentom, az apostolok levelei s az evangeliumok. Az a valódi kereszteny hitismeret, amely az egész bibliában fellelhető ezen egységet meg tudja találni.“

Minthogy pedig a biblia Isten szava, a szentírás, mint könyv, egészen mást jelent számunkra minden más könyvnél. minden más könyv az emberek könyve, ezt az egyet Isten diktálta.¹

¹ A bibliának ilyen értelmezésére jól jegyezte meg H. Greszmann („Die Bibel als Wort Gottes. Eine Antwort an D. Brunner“. Megjelent a Die Christliche Welt 1926. évi 21-ik számában). „Ich glaube nicht, dass die Bibel das Wort Gottes sei im Unterschied zu alien anderen Religionsdokumenten. Da Gott für mich eine lebendige Wirklichkeit ist, so muss ich ihn als eine universale Grösse denken. Er hat nicht nur ein einziges Volk erwählt, um sich in ihm zu offenbaren, sondern er hat in vielen Völkern vieler Zonen und Zeiten grosse Persönlichkeiten erweckt, die sein Wort verkünden. Wer seiner Offenbarung Schranken setzt, der leugnet seine absolute Macht. Indessen, wenn es keine Absolutheit der Religion gibt, gibt es natürlich auch keine Absolutheit des Christentums; ich begreife nicht, wie man bei dieser Auffassung noch für eine christliche Mission eintreten kann. Wer in anderen Religionen Gottes Wort nicht hört, kann von Nichtchristen nicht verlangen, dass

Mit jelent ez a szó: élni? mi a keresztény ember élete? E kérdésekre a dialektikus theologiának jelenlegi egyik vezére,

sie im Christentum Gottes Wort hören sollen. Aber noch mehr: wer Gottes Offenbarung Schwanken setzt, der leugnet seine *absolute Güte*. Der macht den universalen Gott zu einem kleinlichen Willkür-Götzen, der die grosse Masse der Menschheit in Anglauben oder Aberglauben zu Grunde gehen lässt, um einen ganz kleinen Teil der Menschen, die Juden und Christen, ohne Grund auszeichnend zu behandeln. Wer die Voraussetzung Brunners zugibt, wird zu so ungeheuerlichen Schlussfolgerungen geführt, dass die Voraussetzung falsch sein muss.“

Arról, hogy a dialektikus theologia a bibliai exegesist milyennek képzelí, két érdekes tanulmány számol be: *Willy Staerk*: Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die Wissenschaft vom A. T. (Megjelent az Allgemeine Ewang.-Luther. Kirchenzeitung-nak 1927. decemberi számában) és *Rudolf Bultmann*: Die dialektische Theologie und das N. T. (Megjelent a Theologische Blätter 1928. évi 2. számában). Mindkét tanulmány eredetileg előadás volt az 1927 őszén Eisenachban tartott német első „Theologus-nap“ gyűlésén. Az előadásokhoz többen hozzászóltak. A hozzászólások részletes ismertetését l. a gyűlés lefolyását tárgyaló ilyen műben: *A. Titius*: Deutsche Theologie. Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach (Herbst 1927). Göttingen, 1928.

Staerk a következőben foglalta össze véleményét: „Wo man auch von der Bibel her an die dialektische Theologie Barth's herankommt, es steht letztlich im Hintergrunde der Kampf zwischen ontologischer, in einem falschen Zeitbegriff begründeter Dialektik und biblischer Geschichtswirklichkeit.“ Bultmann pedig ezekben: „Die Erklärung des NT.-s durch den Theologen erhält ihren theologischen Charakter nicht durch irgendwelche Methoden oder Voraussetzungen, die er für seine Arbeit zu machen hätte, sondern allein durch seinen Gegenstand, das NT. selbst.“

A dialektikus theologiának bibliamagyarázatával szemben a legélesebben Hugo Greszmann foglalt állást („Die Christliche Welt, 1926. évi 21. számában“): „Wir Modernen stehen zu dieser Auffassung im schärfsten Gegensatz und bekämpfen sie bis aufs Blut, weil es sich dabei um Sein oder Nichtsein der geschichtlichen Theologie als Wissenschaft handelt... Die Methode der wissenschaftlichen Exegese ist immer dieselbe, ob es sich nun um die Erklärung des Alten oder Neuen Testamentes oder um die der Veden, des Avestas, des Korans oder der Germania des Tacitus handelt. Denn die Exegese hat überall dieselbe Aufgabe: aus den überlieferten Schriftwerken die Tatsachen festzustellen, die wirklich gewesen sind, oder die Gedanken herauszuarbeiten, die die Verfasser jeweils gedacht haben... Aber wer, wie Barth, den Römerbrief auslegt, indem er mit Bewusstsein von den religiösen Bedürfnissen des gegenwärtigen Menschen ausgeht und auf die Gegenwart wirken will, der lehrt uns nicht den Paulus kennen, wie er wirklich war, sondern macht aus einem Brief des Paulus an die Römer einen Brief Barths an seine Gemeinde. Diese Art der Auslegung ist, vom Standpunkt der wis-

Barth Károly, a következő feleleteket adta:¹ „A keresztenyi életet nem mi, emberek, éljük, hanem éli Isten a Jézus Krisztusban a szent Lélek által — érettünk és bennünk.² Isten él fiában, Jézus Krisztusban, érettünk. Ez az, ami miatt mi keresztenyek vagyunk. Ez a következőket jelenti. Isten minket — engem is, téged is — úgy, amint a minden nap életben élünk, végtelen távolságú örökkévalóságból megpillantott és észrevett. Nem mint Istant látott meg és vett észre a Jézus Krisztusban, hanem mint embert, aki bűnös volt, most is az s ezentúl is csak az lesz és aki magát teljesen világos tudattal elveszettnek látja, de akit, ha majd annak ideje elérkezik, Isten újra visszafogad magához. Istennek velünk való megbékülését Istennek fiában birjuk. Ö adott elégtételt érettünk ső járt közben érdekkünkben az örök Istennél, aki előtt mi, emberek, pör vagyunk s mint bűnösök, örök kárholzatra ítéltünk.³ A megbékülés érdekében Isten beszélt fián keresztül érettünk önmagával. Ö a közbenjáró önmagánál.⁴ Hogy Jézus Krisztus mint közbenjáró és üdvözítő él Isten s az ember között, az a mi keresztenyi életünk.⁵ Isten a szent Lélek által él bennünk, szent Lelke által szült minket, kik bűnösök voltunk, újra az élő reménységre, hogy magunkban bűnünknek, elesettvoltunknak s porbólvalóságunknak ellenére is megismerjük az ő gyermekét, ki ő előtte majdan megigazul.⁶ Nem mintha mi már e föl-

senschaftlichen Exgese aus betrachtet, eine Fälschung der Geschichte. Hier ist uns kein Wort zu scharf, hier müssen wir im sittlichen Zorn reden über eine Art von Theologie, die das Wesen der geschichtlichen Wissenschaft völlig verkennt.“

¹ K. Barth: Vom christlichen Leben. München, 1926.

² i. m. 8. lap: „Das christliche Leben im eigentlichen und wahren Sinn, das christliche Leben, das seinen Namen wesenhaft und wahrhaftig verdient, dieses christliche Leben leben nicht wir, sondern dieses christliche Leben lebt ein ganz anderer, lebt Gott in Jesus Christus durch seinen heiligen Geist für uns und in uns. Er lebt für uns in seinem Sohn Jesus Christus.

³ i. m. 9. l. „In ihm, dem Sohn Gottes, haben wir Frieden mit Gott, Er hat genug getan für mich und tritt für mich ein vor dem ewigen Gott vor dem ich als Mensch stand und als Sünder dem ewigen Verderben verfallen bin.“

⁴ i. m. 9. l. „Gott spricht durch seinen Sohn für mich bei sich selber. Er ist mein Fürsprecher bei ihm selber.“

⁵ i. m. 9. l. „Dass Christus lebt als das Mittler zwischen Gott und dem Menschen, mein Heiland, das ist mein christliches Leben.“

⁶ i. m. 9—10 l. „Gott lebt in mir, durch seinen heiligen Geist, der

dön igazak tudnánk lenni, hanem mivel ő minket a Krisztusban elhívott és kiválasztott, ezt a kegyelmét (t. i. az elhivást és kiválasztást) a szent Lélek által nekünk megigérje; mivel ő minket megszentelt és kiválasztott, hogy többé ne tartsuk magunkat elvezetnek, hanem olyannak, akire ő vigyáz, akit ő vigasztal meg és vezet kézen fogva.”¹

Isten az igazság Istene, aki nem akarja, hogy miközben ő miérettünk és bennünk él, addig mi „egészen más” életet éljünk. Azáltal, hogy ő érettünk és bennünk él, közelebb jön hozzáink.² Az embertől Istenhez nem vezet út.³ A legfinomabb érzelmek s a legnemesebb emberi cselekedetek mind hiábavalók. Az ember csak egy dolgot tehet: megírtózni önmagától s aztán tétlenül várni Istennek üdvözítő kegyelmét. Saját érdekében az ember nem tehet semmit. Az embertől Istenhez nem vezet út. Van azonban egy olyan út, amely Istantól jön hozzáink. Ez a mi üdvösséggünk útja. Ez az út Krisztus. Hiában minden másféle beszéd, mi megátalkodott ellen-

auch wieder kein anderer ist, als er, Gott selbst in Ewigkeit. Durch seinen heiligen Geist hat er mich, der ich in Sünde war, wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung, dass ich mich selber erkennen darf als sein Kind, in meiner Sünde, Verlorenheit, Stadhaftigkeit erkennen darf als gerecht vor ihm.“

¹ i. m. 10 l. „Nicht weil ich selber es bin in mir selber, sondern weil er mich in Christus berufen und erwählt hat, diese seine Gabe mir zugesprochen hat durch den heiligen Geist, weil er mich geheiligt hat und d. h. ausgesondert, dass ich mich nicht mehr als verloren erkennen muss, sondern gehalten von ihm, getröstet von ihm, geführt von seiner Hand.“

² i. m. 14 l. „Indem er für uns und in uns lebt, tritt er selbst an uns heran“.

³ Max Strauch: Die Theologie Karl Barth's. München, 1922. 26 lap: „Es gibt keinen Weg zu Gott vom Menschen aus, weder von der Kunst, noch von der Wissenschaft, noch von der Moral, noch von der Religion her, um so sicherer aber einen Weg zum Menschen von Gott aus; und dieser Weg ist Christus. Christus ist das befreende Wort, das die Religion nicht findet; Christus ist die Lösung des in der Religion unerträglich scharf gestellten Lebensrätsels; Christus ist die Aufhebung des Todesurteils über den Menschen, das die Religion nur bekämpfen konnte. Denn Christus ist die Offenbarung der in der Religion stets gesuchten, aber nie erreichten Gottesgerechtigkeit. Mit Religion in jenem pointierten Sinne hat Jesus Christus nämlich nichts zu tun. Er ist nicht eine Variante oder Neuerung der religiösen, d. i. menschlichen Möglichkeit, sondern deren Erledigung. Er ist der Schritt über die Grenze der alten Welt hinaus, die Umkehrung ihrer transzendentalen Voraussetzung, das Auftauchen der neuen Wirklichkeit“. (Emondatok mind szószerinti idézetek Barthtól.)

ségei vagyunk Istennek.¹ Nincs a mi életünkben egyetlen pillanat, amelyben jogosan elmondhatnók: most Isten mellett voltunk. Épen az a mi keresztényi kötelességünk, hogy bevalljuk: mi bizony nem élünk Istenben, hanem tőle távol. Embernek lenni annyit jelent, mint Istantól távol lenni és neki ellensége lenni; embernek lenni annyit jelent, mint Istantól folytonosan eltávolodni s a lejtőn lefelé haladni.²

S mégis, milyen csodálatos dolog: minél jobban távolodunk Istantól, ő annál közelebb jön hozzánk.³ Ez az ő kegyelme. A mi kötelességünk e kegyelmet — Istennek szavát — meghallani.⁴ Isten kegyelmes, minket meglát, észrevesz és megszólít. Mi meghalljuk a szót s egész lényünket — testünket és lelkünket — neki áldozzuk. Tehát nemcsak lelkünket. Bennünk, emberekben, nincs nemesebb s kevésbé nemes rész: testünk csak annyit ér, mint lelkünk.⁵

¹ Barth: Vom christlichen Leben, i. h. 17 l.: „Es bleibt dabei, dass alles, was wir sind, gegen Gott ist und es gibt keine Stufe in unserem Leben, wo wir andere würden, es kommt nicht dazu, dass irgendwo in unserer Existenz ein Winkel entdeckt wird, wo wir sagen könnten: so gefährlich ist es jetzt nicht mehr, nun bin ich für Gott. Sondern das rechte Ermahntsein besteht gerade darin, dass wir es uns endgültig gesagt sein lassen: Du bist gegen Gott!“

² i. m. 18 l. „Unser wirkliches Leben in Gott besteht gerade darin, dass wir uns eingestehen: wir leben nicht in Gott, sondern fern von Gott. Wer in Gott ist, gerade der weiss, dass er fern ist von Gott, weiss, dass er Barmherzigkeit nötig hat. Das wird recht verstanden heissen: ein Mensch sein, das nun gerade in diesem seinen Fernsein von Gott und gegen Gott sein durch diesen Gott, von dem er fern ist und dessen Feind er ist, erkannt und verstanden ist, begriffen ist; denn Gottes Verstehen ist ein Handeln an uns. Es ist nicht anders: das menschliche Leben in der Zeit, gerade wenn man versuchen möchte, es vor Gott zu leben, ist eine Stufenreihe, die menschlich betrachtet immer abwärts führt.“

³ i. m. 20 l. „Gottes Barmherzigkeit hat nicht nur kein Ende, sondern nimmt zu und wächst; während wir hinuntersteigen von Stufe zu Stufe, wird sie gross und grösser und begleitet uns.“

⁴ i. m. 21 l. „Gottes Gnade gilt eben. Die Vergebung gilt, hält mich, so wie ich bin. Ich bin von Gott angesprochen, angenommen. Er sieht mich nicht zu gering an, mich heute wieder zu brauchen, wie er mich gestern gebraucht hat. Er scheint etwas an mir zu finden, das ich selber nicht finden kann. Es ist seine Güte. Daran will ich mich halten. Ich habe diese Zusage. Und damit will ich nun leben.“

⁵ i. m. 21 l. „Also wir sollen unsere Leiber darstellen zum Opfer. Nicht nur etwa die Seele. Es gibt nicht ein besserer Teil in dir. Es ist

Krisztus nem csak testével vagy csak lelkével halt meg érettünk. Ezért, ha meghallottuk az isteni szót, mi is egész lényünkkel fel kell, hogy áldozzuk magunkat. Ez az áldozat mi részünkről a válasz Istei szavára. Önmagunknak e feláldozása azonban nem Isten szavának hatása rajtunk. Isten beszéde s a mi önfeláldozó cselekedetünk között nincsen semmi oki kapcsolat.¹ Istenig mi nem tudunk felérni. Mi csak az üresség vagyunk, akikben kong Isten szava, de ez a szó azért nem a miénk, az ürességnek a belekiáltott szóhoz nincsen semmi köze. Bármilyen erősen is hangozzék bennünk Istennek szava, mi e kongásban csak a rezonáló üresség vagyunk, ami üresség marad azután is, ha a szó elhangzott.

Kereszténynek lenni tehát nem azt jelenti, hogy egy bizonyos módon éljünk.² Istennel kapcsolatban az ember mindig passiv, aktiv lenni nem tud soha. Kereszténynek lenni annyi, mint megszólítva lenni Isten által. Tehát nem az keresztény, aki maga az akar lenni, hanem az, akit Isten megszólítása által kereszténné tett. Keresztény lenni — — Istennek kiválasztó kegyelmét tételezi föl. Az ember ezen a földön a halálnak átka alá van vette; amíg az ember életének a halál vet véget, addig mindenig tart a nagy átok. Igaz ugyan, hogy Krisztus eltörülte a halált s önfeláldozó elégtételadásáért Isten megbocsátott a bűnös emberiségnek. Isten — — Krisztus feltámadásának tényében mondotta ki megbocsátó

nichts mit dem absoluten Gegensatz zwischen Geist und Natur, Seele und Leib. Du bist Sünder vom Kopf bis zum Fuss. Aber Gott will dich auch brauchen vom Kopf bis zum Fuss“.

¹ i. m. 23 l. „Der Opfer bringt, bezeugt vor Gott, dass es ihm ernst ist. Und wenn es ihm ernst ist, dann nimmt Gott sein Opfer an: dann ist dieses Opfer ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer. Nicht darum, weil Gott braucht, was der Mensch ihm gibt — Gott braucht den Opfer nicht. Aber darum, weil er es annimmt als Zeugnis dafür, dass der Mensch sein Wort gehört hat und glauben und gehorchen möchte. Es besteht keine Kontinuität zwischen dem Wirken Gottes und unserem Wirken; auch wenn unser Wirken das christlichste, gläubigste, beste wäre, bleibt es unser Wirken. Der Mensch bleibt der Mensch und Gott bleibt Gott. Es gibt keine Blutgefäße, durch die das Leben Gottes in unser Leben überströmte. Das sind Phantasien.“

² i. m. 22. l. „Das christliche Leben ist nicht ein Aufbau auf das übrige Leben. Es ist ganz profan und banal das Leben, das jeder an seiner Stelle zu leben hat. Man braucht nicht das und das zu unternehmen, um das christliche Leben zu leben. Wir leben es an unserem Ort, in unserer Situation.“

ítéletét a megváltott emberek számára. Azonban ez az isteni ítélet még nincsen végrehajtva,¹ a halál még nem törültetett el. Ezért van minden egyes embernek külön-külön szüksége Istennek kegyelmére. Ezért szükség, hogy a megbocsátó ítéletnek általános végrehajtása előtt Isten minket egyenkint megszólítsa az üdvösségre kiválasszon.² Erre a kiválasztásra Isten mi nem kérhetjük; a legföbb kegyelmet mi sem nem súrgethetjük, sem ki nem érdemelhetjük. Ez Istennek diskrecionális joga és ténykedése. Az ember Istennek országát nem építheti.³ A mi teendőnk e földön csak az lehet, hogy minél tökéletesebben szakítva a világgal, magunkat minden emberi vágytól és szenvédélytől minél teljesebb mértékben megüresítvén, minél figyelmesebbek legyünk az isteni szóra, hogy hangozhassák bennünk Istennek elhívó szava, bármilyen halkan szólítassunk is meg.⁴

¹ i. m. 31. l. „Die ganze Gestalt der Welt steht unter dem Fluch Gottes. Dieser Fluch ist der Todesfluch, dem alles irdische Leben unterworfen ist. Dieser Fluch ist wohl durch Christus ewig wegenommen, aber der Vollzug dieses Weggenommenseins ist noch nicht da. Wir wandeln in der Zeit, im Glauben und nicht im Schauen. Wir sehen die neue Schöpfung nicht, sondern die alte, wie sie ist, aber wir sehen sie im Lichte der Verheissung“.

² M. Strauch: Die Theologie Barth's. 35. l. „Wenn der Mensch nicht von einer religiösen Höhe, sondern direkt von der sündigenden und leidenden Welt aus, nicht mit der Maske eines besonderen frommen Seins oder Habens, sondern in seiner nackten neutralen Kreatürlichkeit und Fragwürdigkeit, in letzter Verlegenheit und Gebrochenheit, sich selbst zum Problem geworden, an die Wand gedrückt, an den Rand des Abgrundes gedrängt den Sprung ins Ungewisse, ins Bodenlose, in die leere Luft hinein wagt und dort über dem Abgrund schwebend von der Hand Gottes festgehalten wird, dann glaubt er. Der Glaube ist das Ergreifen dieses Objektiven, wobei die Art des Ergreifens Nebensache und psychologisch überhaupt nicht lokalisierbar ist, niemals eine Form subjetiven Erlebens ; actus forensis, niemals infusio gratiae; keinerlei fruitio dei oder unio mystica, sondern die erschütternde Gewissheit, dass der Mensch als Mensch Gott als Gott niemals haben und mit religiöser Insolenz proleptisch an sich reissen kann, dass vielmehr der als Gott Erwählende Mensch weichen muss dem von Gott erwählten Menschen. Das eben ist der Sinn der Prädestination, von der aus der transzendentale, objektive der Geist-Charakter des Glaubens allein recht erfasst werden kann“.

³ Barth: Das christliche Leben. 36 l. „Man kann nicht das Reich Gottes bauen.“

⁴ Strauch: Die Theologie K. Barth's 34 l. „Der Glaube bezeichnet genau den Ort, wo alles Menschliche, das religiöse Erleben und ethische Wollen ebenso, wie die logische Funktion und das ästhetische Urteil, aufhört und das Jenseits-Menschliche hereinbricht. Er ist von der Psychologie aus

Ha sematikusan vázoljuk meg ezt a dialektikus theologiát, akkor a következő körvonalakat kapjuk.

Ez a világ úgy, amint van, az Istené.¹ Ebben a világban minden Isten előtt kedves és tetsző módon él, csupán az ember vesztette el Istennek tetszését. Az ősbün óta közte és Isten között megszünt minden kapcsolat, noha azért az ember továbbra is az Istené maradt s sorsa továbbra is Isten akaratától függ. Igaz ugyan, hogy Krisztus a kereszthalállal megváltotta a további büntetést s Isten Krisztusáért megbocsátott az emberiségnek. Azonban — sajnos — a megbocsátás csak igéretben történt, de valóságban még máig sincs végrehajtva. Az emberek azóta is csak úgy meghalnak, mint addig. Krisztus önfeláldozásával csupán egy dolgot ért el, azt, hogy keresztfeszítetté óta Isten nem minden emberre haragszik, hanem némelyeknek megbocsát. Hogy kik a szerencsések s minő okok azok, amelyek az illetőket Istennek kegyelmére érdemessé teszik, azt nem tudhatjuk. Mi csak azt tudhatjuk, hogy Isten válogat az örök kárhozatra itélt emberek között s némelyeknek megkegyelmez. De ezeknek sem rögtön, hanem csak haláluk után. Életében egyetlen ember sem üdvezülhet. A földi élet Krisztusnak kereszthalála után is marad elítéltetés, szenvédés, nyomor. Ezen eddigelé Krisztus érdemei sem tudtak változtatni. Isten még mindig haragszik.

Mi követtük el ezt az ősbünt, amely miatt elkárhoztunk? Nem. Miénk csak a bűnhódés. Kérhetjük-e azt, hogy Isten minket ne sújtson másnak a bűnei miatt? Nem. Az apáknak vétkeiért a fiaknak lakolniok kell. A mi sorsunk e földön: szenvédés, gyűlölgés, átok — — és remény. Az örök remény abban, hogy Isten hátha minket is ki fog választani az üdvezülésre.

Ennek a misztikus dialektikus theologiának egész okoskodása a következő végső tételelre vezethető vissza: az ember életének (a földi létnak s így természetesen cselekedeteinknek is) nincsen önértéke, mivel minden igyekezetnek, minden akaratnak és minden

nur rein negativ zu umschreiben; als Akt des Sichleermachens; oder noch negativer und passiver gesprochen als Vakuum, dem sich das Ewige zum Inhalt gibt, als Hohlraum, der das Objektiv-Unanschauliche Gottes umgrenzt. Der Glaube ist das ohne Erleben sich vollziehende Aufmerksamwerden auf Gottes Gericht und Glaube". (Szószerinti idézetek Barth-tól.)

¹ Barth: Das christliche Leben, 29 l. „Wir leben in der Welt und diese Welt ist Gottes Welt: von ihm geschaffen, erhalten und regiert. Wir leben durchaus in der Welt, in der die Versöhnung geschehen ist in Christus“.

tettnek a végén ott áll a kérlelhetetlen halál: az időbeli elmulás. Abszolut értéke csak annak van, ami örökéletű. Az ember élete mulandó: olyan, mint a lehellet; napjai, mint az átfutó árnyék (144. zsolt. 4.). Mi a halál? A mulandó élet vége s az örök élet kezdete. Barth írta:¹ „A haladásnak tulajdonképpen ritmusa: az életből a halálba — a halálból az életbe“ (i. m. 92. l.). „Ami az időben él, az a halál határát még nem érte el, azt Isten még nem láttá meg és nem vette észre. Előbb meg kell halmia, hogy élheszen. Az a pillanat, mikor az utolsó kürtszó elhangzik, a halottak feltámadnak és az élők elváltoznak, ez a pillanat az időnek nem vége, hanem kezdete: ez az időtlen örökkévalóságának kezdete“ (94. l.). Mert „az élet értelme a halál s a halál értelme az igazi élet“.² A földi élet játék, melyben egyik kereskedő, másik pap vagy orvos s nem vesszük észre, hogy mindez csupa — hiúság. Nem vesszük észre, hogy Isten minden földi dolgunkra kimondta a végzetes *nem!*-et s a mi sorsunk: a halál.³

A halál tehát nem rossz, nem kárhozatos dolog, mert a halál annyi, mint feltámadás és örökélet. „A *nem* általa lesz *igen*-né. Istennek ez az ítélezése a kegyelem. Ez az elítéltetés a megbocsátás. Ez a halál az élet. Ez a pokol a mennyország. Ez a rettenetes Isten a szerető édesatya, ki elveszett fiát visszafogadja. A keresztrefeszített a feltámadott.“⁴

„Isten közvetlen kinyilatkoztatásának egyetlen forrása a halál.

¹ Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925.

² Karl Barth und Eduard Thurneysen: Komm Schöpfer Geist. München. 1924. 251 l. „Der Sinn dessen, was man Leben heisst, ist der Tod. Aber der Sinn des Todes ist das wahre Leben“.

³ i. m. 252—253 l. „Wir stehen unter dem Nein, das alles aufhebt, das unsfern ganzen Menschenbau in allen seinen Wurzeln zerstören will. Wie ein schleichendes Gift ist es in unsfern Adern, wie der Prediger Solomon wusste: Es ist alles eitel unter der Sonne, es ist alles ganz eitel. Wir sind alle krank an diesem Nein, und die Menschen, die die letzten zehn Jahre erlebten, insbesondere werden von dieser Krankheit nicht wieder gesund werden.“

E gondolatot először Kierkegaard fejtette ki „Die Krankheit zum Tode“ c. 1849-ben dán nyelven megjelent művében. Részletes ismertetést I. Torsten Bohlín: Kierkegaards dogmatische Auschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Gütersloh, 1927. c. művében. E mű annak, aki a dialektikus theologiáról az első tájékozódás után szakszerű és mélyreható ismereteket akar szerezni, ajánlatos olvasmány.

⁴ Karl Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925. 114 l.

E forrást Krisztus nyította meg. Ő hozta napfényre a halálból az életet.¹

Ezzel az éettel — az új, az igazi éettel — kapcsolatban az egyetlen emberi tett: nem az erény, nem is a lelkedés, sőt még nem is a szeretet, hanem az Istenfelelem, illetőleg a halálfélelem: az utolsó, az abszolut, a teljes félelem.² A dialektikus theologiának ezt a speciális fogalmát, „a félelmet“ Kierkegaard dogmatikai nézeteinek ismertetésével kapcsolatban Torsten Bohlin a következőképen magyarázta:³ „A természetes emberi élet (das natürliche menschliche Leben) a benne elrejtve levő radikális benső ellentétet — melynek neve Kierkegaard szerint „a kétségebesés“ (Verzweiflung) — olyan mértékben hozza nyilvánosságra, amilyen mértékben az ember erkölcsi magáraeszmélés által önmaga felől tiszta bőre jött. A kétségebesés azon végső pont, melyhez az ember, ha öszinte, okvetlenül el kell, hogy jusson; ez a kétségebesés nemcsak gondolatait vagy érzelmeit, hanem egész személyét át kell, hogy hassa. Ebben a kétségebesésben az embernek nincs más választása, mint bűnbánat (Reue) által a kétségebesésből kijutni, vagy pedig személyében tönkremenni (vagyis azon öntudatot, hogy egyén, mely magában végtelen értéket és végtelen feladatot hord, — elnyomni, illetőleg kioltani). Ami más szavakkal mondva azt jelenti, hogy önmagát, mint abszolut bünöst, az örökkévalóságnak ítélezőszéke előtt elítélni. E kettős benső processzust az ember nem külső kényszerre kell, hogy végigcsinálja; ez nem szükségszerű aktus, hanem a benső szabadság aktusa. Ami azt teszi, hogy az ember önmagáraeszmélés által rajón életének kétségejtő voltára s ezen önmagáraeszmélés által a kétségebesés választására indítattak, ha t. i. a kétségebesét erkölcsi mély jelentésében fogja föl. Ugyanis a bűnbánatban azon kapcsok, amelyek az embert természetes voltában fogva tartják, széttöredeznek s ezáltal az ember önmagát az örökké-

¹ i. m. 86 l. „Die eine einzige Quelle unmittelbarer realer Offenbarung Gottes liegt im Tode.“

² i. m. 86—87 l. „Das menschliche Korrelat zu der göttlichen Lebendigkeit heisst weder Tugend, noch Begeisterung, noch Liebe, sondern Furcht des Herrn, und zwar Todesfurcht, letzte, absolute, schlechthinnige Furcht. Ich meine das, was in Michelangelos Prophetengestalten ausgesprochen ist. „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.“

³ Torsten Bohlin: Kierkegaards dogmatische Auschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. Gütersloh, 1927. 80—81 l.

valóság és az abszolutum principiumai által határozza meg, amelyek őt saját benső tökéletességehez emelhetik fel. Amig tehát az önmagával való azonosságát megőrzi, egyidejűleg új emberré lett és új egyéniséget nyert. Kétségeesni tehát azt jelenti, hogy magát bűnösnek tartani. A bűnösség és saját örökkévalóságának tudata mellett kitartani: bűnbánatot jelent. A bűnbánat viszont a kétségeesésből kivezető megváltó út“.

Tehát¹ Kierkegaard szerint a bűn az összefoglaló neve azon életszükségletnek (*Lebensnot*), amely szükséget által az erkölcsileg magára eszmélt ember arra indítatik, hogy a kereszténységet annak minden természetes emberiről való abszolut ítéletével s a személyes szellemi élet felszabadítása által fölvegye. A büntudat tehát nem *egy* út, hanem az *egyetlen* út, amely a kereszténységhez vezet. A kereszténység alapjában véve semmisül meg, ha megszűnik abszolut vallás lenni; abszolut volta pedig elválaszthatatlanul össze van kapcsolva azzal a fölfogással, hogy az ember bűnös. Az őszinte büntudatnak hiánya és az isteni megnyilatkozásnak nem ismerése annyi, mint pogányság.

A bűn tehát az emberre nézve létkérdés.² Vagy-vagy: ez itt a kérdés.

Messzire elvezetne tárgyunktól, ha a dialektikus theologiát részleteiben elemezni. Az elmondottakból föbb tételei kivehetők s e főtételek eléggé mutatják, hogy a dialektikus theologia nagyon távol áll a mi unitárius keresztény hitünkötől.

Hogy a dialektikus theologia a maga egészében mennyire erőszakolt hitelmélet, arra Torsten Bohlin érdekesen mutatott rá, amikor többször idézett könyvében arra utalt,³ hogy Kierkegaard részére a theologiai tudományos főprobléma ez volt: minő legyen az ember lényege, hogy abból a bűn keletkezését lélektanilag le lehessen vezetni? Valóban különös kérdés, hogy „minő legyen?“ az ember lényege. Az objectiv tudomány számára az emberrel kapcsolatban nem az a kérdés, hogy az ember „minő legyen?“, hanem az, hogy valóságban „minő?“ Tárgyilagos vizsgálatnál a feladat nem lehet

¹ Torsten Bohlin: i. m. 72—74 l.

² i. m. 78 l. „Die Sünde ist ein Existenzproblem.“

³ Torsten Bohlin: i. m. 104 l. „... Nach diesen Bestimmungen kann die Aufgabe, die Kierkegaard stellt und im „Begriff der Angst“ zu lösen versucht, angegeben werden: wie das Wesen des Menschen bestimmt werden muss, damit die Entstehung der Sünde psychologisch möglich sein soll.“

ez: a bűn az ember lényegéből okvetlenül levezetendő lévén, tehát az ember lényegét úgy kell meghatározni, hogy abból a bűn tényleg levezethető legyen. A dialektikus theologia a maga bűn és bűnbánat elméletével erőszakosan eltorzította a hitnek alaproblemáját; a halálfelelem és rettegés belemagyarázásával pedig kaput nyitott a kereszteny szekták misztikus okoskodásainak.

A dialektikus theologiának fenti elméletét Fr. Gogarthen „Hiszek a szentháromság-Istenben” c. könyvében részletesen tár-gyalván,¹ e könyvről való birálatában W. Bruhn azt írta,² hogy az egész dialektikus theologia, mint elmélet, nem egyéb szomorú mér-közsnél a pesszimista világnezet s a valóságos élet között. E meg-állapításban Bruhnnak tökéletesen igaza van. Amikor a dialektikus theologia egyfelöl Istenet megteszi annak a rettentetes lények, aki a halál által az emberek réme lett s akitől örökösen félni kell, mert nem lehet tudni, hogy irgalmatlan hatalmával mikor sujtol, vagy kifürkészhetetlen végzésével mikor kit választ ki az üdvezü-lésre; másfelöl pedig az ember földi életétől elvitat minden önér-téket s a kétségbreesett emberiség számára a megsemmisülést, a halált teszi kivánatossá, amely e világi életnek átok terhe alatt ros-kadó sorsunkat a kínzó gyötrelmektől megszabadítja, — — akkor a dialektikus theologia a földi élet számára az életnek megsemmi-sülését hirdeti a legföbb jónak. Amely elmélet pedig az éettel szemben a halálnak ad igazat s az élettől minden értéket me>tagadva, a földi lét megsemmisülését hirdeti megváltásnak, mert az ember e földön börtönben van, míg a túlvilágon üdv és gyönyör vár rá, — — az az elmélet a kétségbjeejtésnek, a pesszimizmusnak, a theologia crucis³-nak az elmélete.⁴

¹ Fr. Gogarthen: Ich glaube an den dreieinigen Gott. 1927.

² Wilhelm Bruhn: Der gedachte und der lebendige Gott. Die Christ-lische Welt, 1927. évi folyam 362 I.: Gogartens Versuch „ist der ohnmächtige Versuch ein Unmögliches möglich zu machen, ein tragisches Ringen zwischen pessimistischer Weltanschauung und Menschentum: die erstere reisst Dies-seits und Jenseits auseinander, das zweite will nicht von seinem Jenseits-besitz lassen. Das Ergebnis ist der hilflose Versuch das Getrennte wieder zusammenzuschweissen, das grosse Vielleicht des Dennoch, zur Scheinwirk-llichkeit behauptet durch menschliche Willensscheidung, die heimlich von dem verleugneten Menschentum lebt.“

³ Barth: Das Wort Gottes und die Theologie. München, 1925. 121 lap.

⁴ Hogy hova vezet e gondolat, ha azt a theologiai elméletről a gya-

Azonban hibásan magyaráznók ezt a *theologia crucis*, ha csupán a pesszimizmust akarnák megláttatni benne. Ha csak ennyi volna ez az elmélet; ha egyszerűen csak az élet terhétől való szabadulni akarás lenne lényege, akkor a keresztenységhez nem volna sok köze. Ám, a dialektikus *theologia* számára a földi megsemmisülés — a nagy krisis — csak átmenet a még nagyobb krisisbe, a teljes megsemmisülésbe: a túlvilágon Isten lényével való egybeolvadásba. Tehát két megsemmisülést hirdet: egyet ezen a földön, ez a földi halál; a másikat a túlvilágon, ez meg az égi halál vagy az „*unio mystica*.“ A dialektikus theologusok szerint csak egy boldogság létezik: az Istené; csak egy boldog lény van: Isten. Rajta kívül senki más és semmi más nem boldog. Ennélfogva az üdvösség is csak egy: Isten lényével eggyé válni. E kettős megsemmisülés, mint két negativum után, az *unio mystica*-ban a nagy pozitivum következik el, ami nem más, mint maga a mennyei tökéletes üdv.

Heiler Frigyes az imádságról irott könyvében¹ ezt az *unio mystica*t a következőkben magyarázta meg: A lekötött lélek vágyik megszabadulni a testiségnek kötelékeitől, vágyik felrepülni az égi magasságba, visszatérni a végtelen Istenségbé, melyből keletkezett. A megszabadulásnak ez az útja (*a földi életben!*) az embernek belsején vezet keresztül. Erőszakkal el kell szakítania magát a külvilág lenyűgöző izgalmaitól, az érzékiség kapuit be kell csuknia, egészen önmagába befelé kell fordulnia, mint Albertus Magnus mondta: magát önmagába vissza kell vennie, alá kell merülnie saját lelke mélyébe.

korlathi életre visszük át, érdekesen mutatja Oswald Spengler, aki „Der Untergang des Abendlandes“ című (München, 1922) könyvében a nyugateurópa kulturának hanyatlását jövendölte meg. V. ö. Hans von Soden-nek „Oswald Spenglers Morphologie der Weltgeschichte und die Tatsachen der Kirchengeschichte“ c. tanulmányát a Harnack-emlékkönyvben (Harnack-Ehrung. Leipzig, 1921. 459—478 f.). Spenglernek a dialektikus theologiával való kapcsolatára már Kattenbusch utalt (Die deutsche Theologie seit Schleiermacher. Giessen, 1924. 96 f.).

A dialektikus theologiának s az *igy (!)* értelmezett keresztenységnek pesszimizmusáról lásd Willy Lüttge-nek érdekes fejtegetéseit: Der Pessimismus im Christentum (Tübingen, 1920) c. tanulmányában, hol a további útjára megtalálhatók.

¹ Friedrich Heiler: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1923. Ötödik kiadás. 251 s köv. lapokon.

Így megy végbe a mystikusok lelkében egy nagy negatív folyamat: minden élni akarásnak gyökeres kiölése. Ezt a folyamatot Platon a régi orphikusok elnevezésével *megtisztulás*-nak vagy *katharzisz*-nak mondotta; az újplatonikusok *megegyszerűsödés*-nek (*háplozisz*) nevezték, amely kifejezés, mint *simplificatio*, a kereszteny misztikusokhoz is átment. A hinduk, valamint a nyugateurópai misztikusok e folyamatot *megsemmisülés* (*nirodha, annihilatio*) szóval jelölték. E negatív folyamat a misztikust a közönséges ébrenlét állapotából a „teljes elváltozás“, a „bensőiesülés“, a felemelő „szabadság“, a mélységes „béke“, az üdvözítő „nyugalom“, a passziv „semmit nem cselekvés“, a vágynélküli „magáramaradottság“, a fájdalom és örömnélküli „közönyössége“, a *sancta indifferenta* állapotába vezeti át.

Azonban a lelki életnek ezen teljes „megüresítése“ és „egyszerűsítése“, minden földi-emberinek a radikális lehántása, ez a teljes befeléfordulás (*introversio*) csupán előkészülete a végtelenhez, az istenihez, az örökkévalóhoz való kizárolagos hozzáfordulásnak és koncentrációjának. Mint Albertus Magnus írta: „Az egész lélek minden képességgel és minden erejével Urában és Istenében összpontosul, hogy Vele egy szellem legyen; hogy semmi egyébre ne gondoljon, mint csak Istenre, semmit ne ismerjen és ne érezzen, csak Istant.“ Minden elfojtott szenvédély és vágy ezen legfőbb érték felé fordul, a benső összetömörülés (*Innenkonzentration*) a legmagasabb szellemi valóság felé való szárnyalássá válik, a lemondó magáramaradottság a *summum bonum* előtt való föltétlen önmegadássá lesz, a mély lelki béke itt annyi, mint Istenben való boldog nyugalom, a zavartalan benső gyönyör az örökkévaló szépségnek örömteli szemlélése. A misztikusnak mindenféle formája ismeri az érzékkiségtől megtisztult léleknek a „legfőbb jó“ felé való ezen benső fölemelkedését és felmagasztosulódását. Az istenséghoz való ezen misztikus vágyódás a misztikusok egyik csoportjánál égő és magát-emészti vallásos szenvédéllé vált, mit *szent szerelem*-nek (*erosz, amor, minne*) is szoktak mondani. S mivel e misztikus Istenmegélés kimondhatatlan boldogság és gyönyör, ezért szoktak ezek a misztikusok „Isten élvezéséről“ (*fruitio Dei*) beszálni. A misztikusoknak másik csoportja, a radikális személytelen misztikának hívei, a végtelen felé való e szenvédélyes törtéssel a léleknek szenvendélynélküli méltóságos nyugalmát állítják szembe.

A misztikus rajongás annyi, mint a Legmagasabb felé való

törekvés és vágyódás, de annak még nem a bírása ; csak mozgás a cél irányában, de még nem maga a misztikus cél. A rajongás tehát csak átmeneti állapot. Ezután következik a végző stáció, a célhozérkezés. Miként Albertus Magnus írta : „A szerelmes máshol nem pihen meg, mint csak a szeretettben, ott is csak akkor, ha azt tökéletesen bírja. A szerelmes egy akar lenni a szeretettel. Ezért nem tür meg maga és a szeretett között senki és semmi közvetítőt, hanem arra törekszik, hogy minden különbségnek megszüntetése árán maga is ugyanazzá váljék.“ E vágynak a teljesülése az eksztázis. A misztikus rajongás ebben az eksztázisban végződik. A hideg, szenvedélynélküli, a misztikus rajongás hevét nem ismerő személytelen misztika is ismeri ezt a végző boldog állapotot s *nirvánának* nevezi azt. Az eksztázis is, meg a nirvána is kimondhatatlan, misztikus titok ; mindkét állapot a léleknek nem öntudatos állapota, melyben a tudatosság teljesen szünetel. Ennyiben egyformák. Viszont abszolut ellentét is van köztük : az eksztázis a lélek szenvedélyeinek forrpontja, a nirvána a fagypontja ; az eksztázis pozitív irányban a végző állapot, a nirvána negativ irányban az. Az eksztázis a legteljesebb szenvedélyesség s noha sajátságos előfeltétele épen a közönséges szenvedélyeknek teljes elfojtása, mégis lefolyásának alakszerűségében teljesen szenvedély-jellegű. Ezzel szemben a nirvána maga a teljes szenvedélynélküliség, egy tartós mély nyugalmi állapot, izgalom és mozgalomnélküli abszolut boldogság.

Az eksztázist lélektanilag a lelki egység és leegyszerűsödöttség élményének (hénozisz, háplozisz) nevezhetjük. Mint Angelus Silesius mondta : az eksztázisban az egység elnyeli a soksgát. Plotin szerint „az eksztatikus önmagát szemléli“. Ezt a csupasz, absztrakt, megüresített „sajátmagát“ azonban nem mint „saját én“-jét, hanem mint valamely „idegen én“-t éli meg. Egy más valaki lett, mondja Plotin s többé nem ő maga. Ennek a másik én-nek a megélése a Szentség megélése, amely Szentség maga a tiszteletet és szent borzadalmat keltő *numinosum*, a *mysterium tremendum*, illetőleg a *fascinosum*. A Szentség élményében ez a fascinosum (a megbüvölő elem) van túlsúlyban. Az eksztatikus misztikusoknak valommása szerint az eksztázis kimondhatatlan gyönyör, felülmulhatatlan szerencse, örök boldogság, örökkévaló élvezés halál nélkül. Ennek a megbüvölő unio mystica-nak boldog élménye a misztikusok számára az a tudat, hogy az élmény idején Istennel egyesülvén, ez egyesülésben maguk valósággal Istenné váltak. „Én Brahma

vagyok” — olvassuk az Upanishadokban. „Isten vagyok“ — írta a perzsa Sufi. Montanus szerint: „Én vagyok az Aya, a Fiú és a Szentlélek.“ Genuai Katalin így kiáltott fel: „Az én énem az Isten és én nem ismerek más ént, mint ezen Istenemet.“ Angelus Selius szerint: „Így léssz te Isten Istenben, Úr az Úrnak trónján.“ Stb.

Az elmondottak szerínt a boldogság útja több részből áll.

Először is — írja Plotin — sietnünk kell minél előbb kijutni a világból; addig is azonban, amíg kijutottunk volna belőle, állandó gyászt kell viselnünk amiatt, hogy ilyen világhoz vagyunk kötve. Az a legfőbb emberi bölcsesség, hogy ennek a földi világnak megvetése által az égi világba törekedjünk. A misztikusok részére tehát a szerzetesi anekhoréta életmódtól az emberi földi életeszmény, melynek jelszava — Arsenius szerint —: sírj, hallgass, menekülj! Heiler — idézett fejtegetéseinek során — itt nem tudta megállani, hogy az aszkéta morállal szemben ne idézze a Benedek-szerzetrendnek jelmondatát, melyet mi, unitáriusok is a magunkénak vallunk: *ora et labora, ut in omnibus glorificetur dominus.*

Másodszor: az imádkozásnak e miszticizmusban csak előkészítő, átmeneti jelentősége van. Lévén a misztikus életnek célja a földi világgal való szakítás s az Istenrel egyéválás, az embernek első kötelessége a szigorú aszkézis által önmagából kiölni minden földi érzékkiséget. Ez a *via purgativa*. Ez után az így megtisztult lélek az imádkozásban koncentrálódik s benne a meditáció által földereng az örökké fényesség. A lélek életének e második útja a *via illuminativa*, melynek folytatása és befejezése az egyéni életnek megszűnése s Isten lényével való egyesülése, a *via unitiva*. A *via purgativa* az emberi rationalis elhatározásnak útja. Erre rálépni vagy rá nem lépni teljesen józan belátásunktól függ. Maga az út tövises. De meg kell járni — a misztikusok szerint — mindenkinek, aki üdvezülni akar. Ezen a nehéz úton az imádkozásnak szuggesztiv hatása viszen előre. Az imádkozásnak itt kettős célja van: megutáltatása a mögöttünk levő földiségnek s megmutatása az előttünk levő mennyei üdvösségeink. Tehát egyfelől: a bünnek rettenetessége, az életnek semmitérő hiáavalósága, a halál, az utolsó ítélet s az elkárhozás, — másfelől: az ég dicsőséges fényessége, Istennek nagysága, jósága, szépsége: — — ez a tárgya a misztikus imádságnak. A misztikus prédikációjának is ez a tárgya, csakhogy Jézus Krisztus élettörténetével illusztrálva. Minthogy pedig

a misztikus imádságának a célja a léleknek szuggesztiv megbűvölése s ez által az Istenrel való lelki egyesülés gyönyörének hangsúlybeli előkészítése, következik, hogy a misztikus imádkozás csak alkalmi eszköz, mely a célhoz alkalmazkodik. Vagyis: az imádság kezdetben érzéki képekben és festői viziókban való bemutatása a bünnek s a diadalmas boldogságnak; később, amint a lélek átszellemül, a szavak és gondolatok el kell hogy maradjanak s helyet kell hogy adjanak az örök fény ragyogásának. Mihelyt a lélek az imádkozásban eggyé vált Istenrel, a meditációt szerepe véget ért. A leföbb gyönyörűség perceiben az imádság nem szó és nem gondolat, hanem egyetlen szótalan nagy érzés, hangtalan lelkiállapot: a szentség lelki állapota.

Ha az elmondottakat néhány szóban akarjuk összefoglalni, akkor azt kell mondunk, hogy a misztikus dialektikus theologia (a kettős krízis theologiája) szerint az emberi üdvösségi útjának állomásai ezek: aszketizmus—koncentráció—kontempláció (meditáció)—ascensus ad Deum—elevatio. Akit Isten megszólított, az indul egy hosszú nehéz útra; fáradni fog, vérezni fog, sőt meg is fog halni, hogy aztán minden földi terhétől megszabadulván, végül az istenséggel való lényeggyesülésben boldoggá legyen. Akit ellenben Isten nem szólít meg, az halála napjáig céltalanul bolyong e földi téreken, mígnem megkönyörül rajta a mulandóság s elnyeli. Előtte köd, utána köd... A fényesség csak a kiválasztottakra, a megszólítottakra ragyog.

Ime, nagy vonásában bemutatva a kereszteny miszticizmus a dialektikus theologiának (vagy amint még nevezni szokás: a kettős krízis elméletének) tükrében.

5. Isten mint abszolutum.

A dialektikus theologiának „Isten annyi, mint az abszolutum“. Istennek, mint abszolutumnak metafizikai fogalmára van felépítve az egész kettős krízis elmélet.

Az abszolutum szó itt általánosságban azt a valamit jelenti, ami nem függ semmitől s ami létekét önmagában hordja. A szónak ez az etimológiai és általános jelentése nem foglalja magában a tökéletességet is. Az abszolutum szó csupán a létet jelöli meg általánosságban, tehát pusztán kategória: a tértől, az időtől és az okviszonytól független létezésnek kategoriája. Arra azonban nem

utal, hogy mi az, ami *így* létezik s hogy ez a valami tartalmi minőségeben milyen. Vele szemben áll a relativum fogalma, ami meg azt jelenti, hogy az a bizonyos valami a függés formájában létezik. Tehát miként az abszolutum, azonképen a relativum is a létezésnek gondolatbeli formája, vagyis kategória bármiféle tartalmi vonatkozás nélkül. Ez értelemben az abszolutum egyed-fogalom. A világ-mindenség („a lét“) lehet egyetlen abszolutum is, de ép úgy lehet számtalan sok is. Ez elköpzelésben tulajdonképen a világ („a rossz“) is egy külön abszolutum. Ha azt mondom, hogy „abszolutum“, ezzel tehát még nem mondottam meg, hogy a lét hányszámú abszolutum. Ha ellenben azt mondom, hogy „relativum“, már amennyiben a létnek egyetemes kategorijáról beszéltem, egyszersmind azt is értettem, hogy az egész lét a kölcsönös vonatkozásoknak egyetlen összefüggő formája. A relativ lét a kapcsolatoknak végnélküli szövédéke. Az abszolutum és a relativum tehát a létnek két ellentétes formája.

Mit jelent az a szó, hogy : lét (vagy latinosan : subsistentia)?¹ Valaminek a tulajdonságát (a létezésnek minőségét), vagy pedig azt a substantialis irrationalis „Ding an sich“-et, melynek existenciális formája a létezés? Vagyis: vajon a lét csak tartalomnélküli kategória, avagy egyúttal van sajátságos „sui generis“ tartalma is? E kérdésre a gondolkozás történetében a legkülönfélébb feleleteket találjuk.

Akik az abszolutumot csak kategoriának tartják, az Isten fogalmát is kategoriának tartják s azt állítják, hogy Isten valóságban nincsen, csupán az emberek képzelik, hogy van. Ez emberi elköpzelés szerint Isten a lét sokféleségének összefoglaló egysége. Az így elköpzelt Isten pusztta gondolatbeli forma. A természettudományi atheismus ennek és ilyennek képzeli Istent.

Ezzel szemben van az abszolutumnak másik értelmezése, amely szerint az abszolutum s így természetesen Isten is nem csupán fictiv, illetőleg logikai forma, hanem valódi valóság, amely (vagy aki) van. E felfogás szerint az abszolutum annyi, mint „Ding an sich“, vagyis olyan létező, mely (vagy aki) létezésének okát, célját és föltételeit önmagában birja. Az abszolutumnak ezt az irrationalis realitását Kant „Ding an sich“-nek nevezte el.

Ilyen „Ding an sich“ a dialektikus theologiának Isten-fogalma.

¹ Dr. Varga Béla: A subsistentia fajai. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1928.

Mi, emberek, csupán alkalmi jelenségek vagyunk, létezésünk végső célja „Ding an sich“-há lenni. Ezt csak teljes megsemmisülésünk által érhetjük el. Hogy „Ding an sich“ lehessünk, előbb meg kell szünnünk jelenség lenni. Az üdvösség útja — e felfogás szerint — a megsemmisülés; az üdv (a célohoz érkezés) pedig a más lényeggé lett-ség. A dialektikus theologia ezt a más lényeget, amelynek az ember épenséggel nem képe és hasonmása, hanem a teljes ellen téte: Istennék nevezte el. Tehát Kantnak „Ding an sich“-je és a dialektikus theologiának Isten-fogalma végeredményében ugyanaz. Mind a kettő az abszolutumot jelenti, amellyel szemben mi, emberek, a jelenség vagy a relativum vagyunk.

6. Kant „Ding an sich“-je.

Kant szerint a lét valódi abszolut valóság, azaz „Ding an sich.“ Mi ezt a valódi valóságot nem érzékelhetjük, csupán képet látjuk s ezt a „kép“ (képzelt) valóságot ismerjük, minek „Erscheinung“ a neve. Van tehát „Ding an sich“, de azt mi csak mint „Erscheinung“-ot ismerhetjük, magát a jelenségvilág mögötti valódi valóságot sem nem láthatjuk, sem nem ismerhetjük. Kant szerint tehát a „Ding an sich“ nem kategória, hanem konkrét tartalmú, de értelmünk számára örökké titokban maradó valóság.¹

¹ Kant írta (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Berlin, 1869. 70 I. 32 §.): „Wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestatten wir hiedurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und sofern können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“

Also werden hiedurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschränfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl, als reine Anschauungen auf nichts, als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnensubstanciákat, und sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.“

A fenti soroknak s általában a „Ding an sich“-nek mint noumenonnak

7. Spencer Herbert „Megismerhetetlen”-je.

Többé-kevésbé ugyanezen végeredményhez jutott el Spencer Herbert is. Szerinte a szellemi világ is, meg a fizikai világ is a nagy Megismerhetetlennek a megnyilatkozása. Mi — emberek — csupán a megnyilatkozást mint türeményt látjuk, a türemények mögötti abszolutumig értelmünk nem tud eljutni. Ismerésünknek s így pozitív tudásunknak is a tárgya tehát kizárolagosan csak az érzékelhető türemény. Azzal, ami a tapasztalati valóságon túl van, magával a nagy Megismerhetetlennel, a vallás foglalkozik. „A vallásra nézve — irta Spencer filozofiájának kiváló magyarázója, Collins F. Howard¹ — minden emlékezetben kell tartanunk, hogy számos tévedése és káros hatása között egy legfelsőbb igazságot vallott és terjesztett, azt, hogy minden dolog egy oly hatalomnak nyilvánulása, amely megismerésünket meghaladja.” E megjegyzés első tekintetre Istenre utal, azonban Spencer a nagy Ismeretlenet nem substantiának, hanem inkább valami energiafélének (power) gondolta, melynek a széteszlódás és összetömörülés ritmikus mozgása, tehát a „milyenség” a lényege. Ebben az óriási ritmusban van a lét fejlődése és átalakulása; ez az egyénnek is, meg a társadalomnak is, nemkülönben a világegyetemnek is élete.

helyes megértéséhez Alexander Bernát adott rendkívül fontos magyarázatot Kant: A tiszta ész kritikája (Budapest, 1891.) magyar fordításának függelékében a 660 s köv. lapokon. A fenti sorok a „Ding an sich”-et Alexander magyarázatai alapján értelmezik.

¹ Collins F. Howard: Spencer Herbert synthetikus filozofiájának kivonata. Magyar fordítás. (Budapest, 1903) 15 lap.

MÁSODIK RÉSZ.

A LÁTSZÓLAG DUÁLIS, VALÓBAN MONISZTIKUS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.

1. *Pauler Ákos a „Magánvaló“-ról.*
2. *Brassai Sámuelnek „igazi pozitív filozofiája“.*
3. *Böhm Károly a megismerésről.*
4. *Brassai bölcseletének bírálata.*
5. *Fichte ideálizmusa.*
6. *Schelling „abszolutuma“.*

A LÁTSZÓLAG DUÁLIS, VALÓBAN MONISZTIKUS LÉTBÖLCSELET ÉS THEOLOGIÁJA.

1. Pauler Ákos a "Magánvaló"-ról.

Az abszolutummal, mint ismeretlennel még igen sok bölcselő foglalkozott, kiket egyenként ismertetni nem tartozik e sorok feladatához. Az érdeklődőket Pauler Ákosnak „A magánvaló problémája az újabb filozofiában“ c. tanulmányához útasítjuk,¹ mely becses kritikai észrevételekkel kiséri e problémának újabb fejtegettésein. Az abszolutumnak mint meg nem ismerhető „Ding an sich“-nek fogalmára vonatkozólag Pauler Ákos „Az ismeretelméleti kategoriák problémája“ c. akadémiai értekezésében² a bölcseltudomány jelenlegi véleményeként ezeket írta: „Nem kell az Ismeretlen gondolatát száműznünk a tudományból, mert mint ismerésünk határait feltüntető eszme jó regulativ szolgálatokat tesz. Mindig szem előtt kell tartanunk azonban, hogy e kifejezést csak a kritikai bölcsészet értelmében használhatjuk, vagyis nem mint valami *abszolut létező* és a tüneményvilág mögött bujkáló valamit, hanem mint a *megoldhatatlan problémák összességét*; szóval e kifejezést nem metafizikai és ontológiai, hanem tisztán ismeretelméleti értelemben kell vennünk. Az „ismeretlen“ tehát minden esetben csak formális és vezető eszme szerepét játszhatja s mint ilyen, a pozitív tudomány rendező eszméi közé sorozható, de sohasem szabad azt konkretizálnunk, mert ezzel a dogmatikus metafizika hibájába esünk és a pozitív tudomány munkáját akaratlanul is veszélyeztetjük monisztikus vagy másnemű anticipációkkal. Az abszolut lét

¹ Megjelent az „Athenaeum“ c. folyóirat 1901. évi folyamának első és második számában.

² Megjelent 1904-ben, mint az „Értekezések a bölcsleti tudományok köréből“ III. kötetének 5-ik száma. 35–36 lap.

tehát sohasem lehet egyéb formális eszménél s még azon szerény formában, amint Spencernél jelenik meg, sem vezethet ki a lehető tapasztalat körén túl s nem egészíthetik ki ontogiailag a tüne-ményvilágot".

E vélemény esetleg lehet igaz, azonban a kutató emberi elme soha nem fog lemondani arról a vágyáról, hogy megfejtse a létnek titkát. Az abszolutumnak saisi fátyolát föllebbenteni minden időnek s minden gondolkozónak legnemesebb vágya volt. Azt a véleményt tehát, hogy az abszolutum megismerhetetlen, a tudósoknak csak egy csoportja tartja föltétlenül igaznak. Egy másik csoport azt tartja, hogy az abszolutum substantia és mint ilyen, többé-kevésbé ugyan, de megismerhető.

2. Brassai Sámuel „igazi pozitív filozofiája”.

Talán éppen Brassai Sámuelnek bölcsleti rendszere képezi a legtipikusabb átmenetet a Kant—Spencer, illetőleg •Paurer-féle „Ding an sich“ elmélettől az abszolutumnak új, substantiális fel-fogásához. Brassainak filozofiáját tizenkét téTELben dióhéjba foglalva „Melyik az igazi tudomány?“ c. értekezésében találjuk meg.¹ Szer-zője azt állította róla, hogy „ez az igazi pozitiv filozofia“ Lényege legrövidebbre fogva a következő: Csak egy dologról tudjuk köz-vetlen bizonyossággal, hogy van: öntudatunkról; minden egyéb, ami van, öntudatunkon keresztül jut tudomásunkra. Ha az öntudatot én-nek nevezzük, akkor mindaz, amiről az öntudat segítségével szereztünk tudomást, nem én vagy egyéb (Ding an sich). A nem én kétféle viszonyban áll az én-nel: ismereti és hatási viszonyban. Annak tudását, hogy érzelmeink és érzéki benyomásaink elménkben változásokat idézhetnek elő, ismereti viszonynak vagy értelemi-nek nevezzük; annak tudását pedig, hogy a mi én-ünk a nem én-ben változásokat hozhat létre, hatási viszonynak vagy akaratnak mond-juk.² Tehát a hatásokat befogadó öntudat az értelem, a hatásokat

¹ Megjelent a Kereszteny Magvető 1887. évi folyamában. E tanul-mányról írta Brassai „A philosophia fordulata“ (Megjelent a „Magyar Philo-sophiai Szemle“ 1890. évi folyamában) c. tanulmányában (i. h. 33 lap): „... filozofiai rendszemet mogyoróhéjba szorított summás vázlatban az olvasó köözönségnek bemutattam.“

² Az akaratról írta Brassai (Nézetek a vallás eszméjéről: Kolozsvár,

kibocsátó öntudat az akarat. Öntudatunknak tehát két viszonya, illetőleg képessége van: az értelem és az akarat. Értelmet arról győz meg, hogy én ezen a világon nem egyedül vagyok, hanem rajtam kívül vannak itt más lények is, melyek önmagukban véve éppen úgy én-ek, mint én is az vagyok. Természetesen, ha saját én-em számára megállapítottam az öntudatot, fől kell tennem, hogy a többi én-nek is van öntudata (értelme és akarata). Ebből következik, hogy az állatoknak is van öntudatuk. „Hogy hol szünik meg az öntudatnak feltehetősége, azt épen úgy nem határozhatjuk meg, mint azt, hogy hol szünik meg az állatélet és kezdődik a növényélet. De az azonosságnak és a substantiának az öntudatból merített fogalmait már azon a határon is túl visszük s minden érzékelhető nem én-re kiterjesztjük.“ „Hasonlóképen kiterjesztjük az akarat és hatása fogalmát is minden nem én-re és erő-nek, s az öntudat határán túl csakis erőnek nevezzük.“

Hatást ellenhatás nélkül nem gondolhatni. Minthogy pedig az én-nek van akarata, a nem én-nél is fel kell tételeznünk az akaratot. Az én és a nem én akaratának kölcsönhatása küzdelem, melynek eredménye a cselekvés. Meg kell azonban különböztetnünk azokat a cselekvéseket, amelyek a fizikai erők küzdelmeinek eredményei azon cselekvésekkel, amelyek az öntudatbeli akarat és a fizikai erők vagy másképen mondva: testi vágyak között mennek végbe. Ez utóbbi cselekvéseket erkölcsi cselekvéseknek, miként az öntudatbeli akaratot is erkölcsi erőnek nevezzük. Az öntudatbeli akarat egy, a fizikai erő (a testi hajlamok, érzelmek, indulatok, szemedélyek) sok. Az erkölcsi cselekvésben tehát az akarattal a vele egy pontra irányult erők resultánsa áll szemben. A végeredmény vagy semmi, vagy valamelyik fél győzelme. Ettől függ a cselekvény erkölcsi különböző jellege.¹

1898. 101 lap): „A Kant-féle *Praktische Vernunft* az, amit én akaratnak nevezek. A Kant *Wollen*-je nem az!“

Itt idézem Brassai meghatározását a jellemről („Az igazi positiv philosophia“ Budapest, 1895. 31 l.): „Az egyén jellemét akarata s vágyai intenzitási arányai fejezik ki.“

¹ Az akarat és a testi vágyak közti küzdelemről „Az igazi positiv philosophia“ c. akadémiai értekezésében (Bpest, 1895. a 17-ik lapon) Brassai ezeket írta: „Az akarat, mint kimutattam, erő, a lélek ereje; de a vágy, az indulat, a szemedély is erők, a test erejei. Képes beszédben szólva, az akarat egy feudalis autocrata; hatalmában osztoznak a vazallusai: a vágy, stb.; ezek igen gyakran fellázadnak s a hatalmat magukhoz rántani töre-

Az akaratnak azon cselekedete, hogy szembeszáll a testi vágyakkal, az erény. Ha e küzdelemben (ami természetesen az ember lelkében megy végbe) az akarat gyözedelmeskedik, akkor a cselekedet erkölcsileg jó; ha ellenben a testi vágyak gyözedelmeskednek, akkor a cselekedet rossz.¹

Az akarat oly erő, mely maga magát fokozni birja, de esetleg gyöngítheti is. Ezért annak olykor segítségére kell menni. „A segítséget nyújtják: elsőben a társadalom erői, a törvények; másodszor: a vallás erkölcsi parancsai; harmadszor: a lelkek közötti rokonság.”² „A testi rokonság a vér folytonosságán, a lelki

kednek, amikor aztán küzdelemnek, harcnak kell békövetkeznie. Az autocrata akarat sincs azonban egyedül: van neki — nem fegyvernöke, hanem — egy tanácsadója: a *ratio*, a *logosz*, a gondolkozás. Ennek a szavára hallatva az akarat, a testi erők működéseit hol mentőkre hagyja, hol segíti, hol küzd ellenök. A küzdelem eredménye adja meg az erkölcsi elvet (morale principium), az erkölcsi jó és rossz, az erény és vétek viszonytalan fogalmát.

Az első esetben a keletkező cselekvény valószinüleg közömbös; a másodikban valószinüleg jó. Mind a kettőt valószinűnek mondám; mert a *ratio*, az ismertető tehetség, tévedhet, ami aztán a cselekvénynek más jellemet adhat. De tökéletesen bizonyos, hogy ha a küzdelemben az akarat győz, a keletkező cselekvény erényes, vagy ítélet alakjában: erény. De ha nem vi ki győzelmet, ha kudarot vall az akarat, a létesülö cselekvény vétek. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy van negativ erény is, mikor t. i. az akarat győzelme a vágy célozta cselekvényt meggátolja. Ilyen negativ erényt lelünk Scipionál, midön a hadifoglyot, a szépséges rableányt, visszaadta érintetlenül jegyesénék.

¹ Brassai írta „Az igazi positiv philosophia” c. értekezésének 28-ik lapján: „A vonzó és tasztító erők minden lényben küzdenek egymással. Ha az első gyözne, a világgyetem mereven szilárd állapotba tömörülne. Ha a repulsive (távolító) erő ellenhatás nélkül működhetté, az anyag a végletesen ürbe porlanék szét. Napunk alkotmányában, ha az attractio (vonzás) vína ki véggyözedelmet, bolygók és üstökösök a Napba tömörülnének; ha a tangentialis erő kapna fölül, a most keringő égitestek a végtelen ürbe szaladnának szét s a Napnak nem lenne mit élteszen a világával. Így az erkölcsi világban is, ha az akaratnak sikerülne tehetetlenné tenni a vágyakat és indulatokat, az igaz, hogy a vétek megszünnék, de meg az erény is és erkölcsi halál következnék be. Ez szolgáljon feleletül arra az impertinens kérdésre is, hogy: miképp lehet megegyeztetni az isteni tökéletes jósággal azt, hogy a rosszat létezni engedi ?“

² „Az igazi positiv philosophia” c. értekezésében (i. h. 36 s köv. 1.) Brassai e három akaratsegítő tényezöknek 1.) a nevelést, 2.) az államot, 3.) a vallást tartja; — a lelkek rokokóságának kérdését pedig egészen külön tárgyalja. Felfogása ez új felosztásnál is a régi.

pedig magának a lélekállománynak azonosságán alapszik. Úgy tekinthetjük a külön lelkeket, mint amelyeket, bár mindenjában az általános és egyetemes lélekállomány részei, a testekbe ruházkodás különítette el és adta nekik az egyéniségeiket. Csakis ebből magyarázhatni ki nemcsak az imént említett rokonszenvet, hanem a lelek közti szellemi közlekedés tényeit is, melyeket a fiziologia materialisztikai tanai nem birnak megvilágosítani. Amaz általános és egyetemes lélekállomány eszméje meg van minden vallásban, mely a fétisizmus és a politheizmus burkaiból kibontakozott és azt az állományt „Isten”-nek nevezte: a buddhizmusban, a keresztény-ségen, a mohamedanizmusban. Sőt meg van a filozofiai rendszerekben is, ahol pantheizmus név alatt méltatlanul hozták rossz hirbe. Mert ha az Isten minden tudósága, mindenhatósága és mindenütt jelenségessége tana nem pantheizmus, keressenek más szót a kifejezésére.¹

Ha a fentieket összevonjuk, azt találjuk, hogy Brassai szerint az ember lélekből és testből áll. A lélek annyi, mint öntudat, az öntudat pedig állomány, azaz substantia. Az egyéni lélek (vagy az egyéni öntudat, vagy az egyéni substantia — mert ezek az elnevezések mind ugyanazt jelentik) viszont egy része az egyetemes lélekállománynak, mit másképen Istennek is mondunk. Van tehát egyetemes lélekállomány vagy egyetemes Substantia; és vannak ez egyetemes substantiának testbe zárt darabjai: az egyéni lelek vagy egyéni substantiák. Brassai azt gondolta, hogy az egyéni lelek azért értik meg egymást, mert egyazon substantiának darabjai. Ami más szavakkal mondva azt teszi, hogy a lelek azért értik meg egymást, mert valamennyien rokon lelek, illetőleg substantiájuk azonos. Lévén pedig Brassai felfogása szerint a lélek annyi, mint öntudat, az elmondottakból következik, hogy ha minden embernek lelke egy egyetemes és közös lélekállománynak a darabja, akkor minden embernek öntudata Istennek, mint az egyetemes öntudatnak is egy darabja. S mivel mi egyedül öntudatunknak létezése felől vagyunk egészen bizonyosak, ebből nemcsak az következik, hogy ha öntudatunk van, akkor Isten is van, hanem az is, hogy ha öntudatunkról vannak pozitív ismereteink, akkor Istenről is

¹ Brassai idevonatkozó nézeteit l. még különösen a „Vallás és Philosophy“ c. tanulmányában. (Megjelent „Dr. Brassai Sámuel: Nézetek a vallás eszméjéről. Beszédek és felolvasások a Dávid Ferenc Egyletben.“ Kolozsvár, 1898. 92—126 lapokon.)

vannak pozitív ismereteink. Vagyis tehát: az *én*, az öntudat, a lélek, az *egyetemes lélekállomány* és *Isten* ugyanazon fogalomnak más szavakkal való elnevezései. Ezzel a pantheista *én*-nel áll szemben Brassai felfogásában a *nem én* („Ding an sich“) fogalma, amitő testnek, természetnek vagy anyagnak is nevez.

Az elmondottakból észre lehet venni, hogy Brassai egészen megfordította Kant s még inkább Comte és a pozitivisták okoskodásait. A pozitív filozofusok azt állították, hogy csak azokról a dolgokról vannak *pozitív* ismereteink, amikről érzékeinkkel tudomást szerezhettünk, vagy amint a sensualista Locke állította: „*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*“; amikről érzékleteink nincsenek, tehát a szellemről, lélekről, Istenről s általában a nem fizikai, hanem metafizikai dolgokról nem tudunk, mert nem tudhatunk semmit. Ezzel a *pozitiv* filozofiával szemben nevezte Brassai a maga bőlcseletét az *igazi pozitiv* filozofiának. Mint láttuk, ő abból a tényből indult ki, hogy közvetlen tapasztalás alapján csak az öntudatnak létezése bizonyos; az érzéki világról mi csak az öntudaton keresztül szerehetünk tudomást, miért is a fizikai dolgokról való tudásunk nem pozitív tudás, hanem illúzió („*Erscheinung*“). A pozitivisták a lelket nevezték ismeretlennek, Brassai azt állította, hogy ellenkezőleg mi egyedül csak a lelket ismerjük. A pozitivisták ismereteinek az érzéki világ az egyetlen biztos tárgya, Brassai ezzel szemben azt állította, hogy az érzéki világról nincs, mert nem lehet közvetlen tudomásunk. Minthogy pedig Brassai felfogása szerint — mint láttuk — a lélek, az öntudat és Isten ugyanazt jelenti, szerrinte egyesegyedül Istant ismerjük és semmi mást, tehát épen azt, amit Spencer a nagy Megismerhetetlennek mondott.

Ki vagy mi Brassainak ez az „Istene“? E kérdésre „Az igazi positiv philosophia“ lapjain a következő feleletet kapjuk: „Valamint bármely darab arany az egész világon létező aranymennyiségnak, és egy pohár víz minden vizek összegének egy parányi része, úgy az emberi lélek is egy véghetetlen lélekennyiségnak (ha szabad itt ezzel a szóval élni) véghetetlen kicsin, mindazonáltal azonos, különvált részecskéje. És ez a lélekennyiség Isten.“ (39. I.).¹ Léven

¹ I. m. 41-ik lapján olvassuk: „Mindez összevéve, tehát az Istant ismeretlennek állítani, az istentagadással határos „bolondság“ és az emberi léleknek az Istenséggel azonossága felfogását csak ennek véghetetlensége nehezíti, de valamint a véges ellipsis-ból megismerhetjük a véghetetlen hyperbolát, úgy az emberi lélekből az Istant. Az „agnosticust“ pedig, aki

pedig az ember lelke azonos Istennel, nyilvánvaló, hogy mindenkinék lelke alapjában véve olyan tökéletes, mint maga Isten; s ha mi egészben véve mégsem vagyunk tökéletesek, az csak azért van, mert ielkünknek tökéletességét testünk korlátozza. Itt kapcsolódik be Brassai gondolatmenetébe az akaratnak és a testi vágyaknak küzdelméről való gondolata. E gondolat szerint gyarlóságunknak oka nem ielkünknek qualitativ különbözése, hanem testünknek a lélek szabad érvényesülését gátolása. Ha érzékelésgünk engedi, jók vagyunk, ha ellenben az érzékelés válik úrrá fölötteink, akkor vétkezünk. Ebben az elgondolásban az érzékelés, a test vagy a *nem én* (mert ez elnevezések mind ugyanazt jelentik) az *én-nel*, a lélekkel, az öntudattal, Istennel egyenlőrangú tényező. „Ezek az adatok annak a bizonyásául szolgálnak, — írja idézett értekezésében Brassai — hogy az emberiség vallásos érzelme az istenség fogalmába felvehetőnek tartotta és tartja azt a jegyet, hogy ellensége van. Én pedig azt vélem, hogy (ez) sokkal inkább illik hozzá, mint a „bosszúálló“ indulat és az az igazságtalanság, mely ideiglenes emberi vétséget örökké tartó pokoltüzzel akar bűntetni. Ellenben áll az, hogy az emberi lélek legmagasabbfokú tulajdonsága az akarat, az akarat pedig erő és az erőt, ha valamit, biztosan felvehetni jegyül az istenség fogalmába. Ámde erő nem nyilatkozik ellentállás nélkül, amellyel hát Istennek is küzdenie kell, ha szinte, a legenda szerint, angyalai által is. Tétlen vagy henye Istennel pedig csak Epicuros és Spencer Herbert kinálnak minket. Lévén hát az Istennek ellensége, ezt nem kereshetjük egyébben, mint a Kosmosban, a világegyetemben, valamint a lélekét leltük a testben. A dualizmus tehát ezen a téren is érvényes.“ (43. I.)

A fogalmaknak ilyen határozott megjelölése után most már könnyű követni Brassai további gondolatait a lélek életéről.

„Arról, hogy az istenség mi módon üzi küzdelmét az ellenségeivel, épen úgy nem tud, tehát nem is mondhat semmit a bölcsélet, mint a csillagászat a hold túlsó feléről vagy Saturnus lakóiról. Hanem bizza a harcot a testi világ ellen az emberi lélekre, ha kell, kegyelmével erősítve a gyarló akaratot. A „testi világ“ jelzöje arra figyeltet, hogy van szó egy másvilágról is, amelyet új íróink „túlvilágnak“ neveznek és „a léleknek halál utáni állapotát“

a lélek ismerését vallja, de az Istant ismeretlennek állítja, arra az alternatívára szorítom, hogy a két állítás valamelyikéről le kell mondania.“

értik alatta. Erre nézve csak egyet állíthat biztosan a filozofiának az a részre, amely közös a theologiával s amelynek *eschatologia* (utolsó dolgok tana) a neve, hogy : a lélek halhatatlan. És ez két-ségtelen és csalhatatlan igazság : mert alapvető és kiinduló pontom az vala, hogy a lélek van, azaz létezik és állomány. De ami létezik, nem veszhet és nem vész el és ha ezt állíthatjuk az anyagról, amelyet csak közbenjárólag (közvetve) ismer az öntudat, mennyivel inkább a lélekről, amelyet közvetlenül ismer, mint maga-magát?“ (44. I.) Az tehát a kérdés, hogy mit jelent a lélek halhatatlansága? Amit e kérdésre Brassai válaszol, az egyik legegyénibb gondolata bölcsleti rendszerének. Ide vonatkozó fejtegetését azzal a kérdéssel kezdi, hogy : mi az ember halála? Válasza a következő : „Az ember különféle anyagállományokból, fizikai—kémiai erőkből, életerőből (*anima*) és lélekből szerkesztett és szervezett alkotmány : a Lamettrie „embergépe“, hozzája adva az életet és lelket. Az élőgép a léleknek, mint láttuk, lázadozó szolgája, de mint minden gép, egy vagy más okból megbomlik és végre kénytelen felmondani a szolgálatát. Ekkor a lélek ott hagyja az ő nem hűtelen, se nem ellenszegűlő, hanem magával is jótehetetlen szolgáját és visszatér, mint — ha szabad ezzel a hasonlattal élni — a tengerből kelt gőz folyók képében az óceánba, — oda, ahonnan egykor kivált, az Istenségeből. És ez az igazi „nirvána“, melynek eredeti értelmét pozitív vallások és téves filozofiák sokfelé elferdítették és magát rossz hírbe hozták.“ (45. I.) Brassainak okoskodása itt könnyen olyannak tünik fel, mint a fentebb részletesen ismertetett dialektikus krízis-theologiának fel-fogása a léleknek végső kríziséről, az Istenkel való egyesülésről. Azonban Brassai tiltakozik, hogy felfogását bárki is azonosítsa ezzel a valójában hindu felfogással, amely a léleknek teljes megsemmisülését hirdeti.

„A kérdés, — írja folytatónak Brassai — az, hogy a testtől elváltával megtartja-e a lélek a személyiséget, vagy más szóval az egyéniséget? Én azt vélem — úgymond —, hogy ha „nirvána“ a lélek állományának az Isten állományába való elnyelődését vagy beolvadását jelenti, azzal egyéniségenek elenyészte is ki van mondva és úgy képzelhetni, mint — a fölebbi merész hasonlattal élve — azt, hogy az Amazon vagy a Ganges a tengerbe szakadva szintúgy elvesztik folyamlétöket s az óceánnak válnak megkülönböztethetetlen parányi részecskéivé.“ (45—46. I.)

Fejtegetésében e ponthoz érve, Brassai ezeket írta : „Most már

elérte tetőpontját az igazi pozitív filozofia, mint amelynek egész tartalma tényeken alapuló igazságok és ezekből logikai szoros módszerrel vont következmények.“ (46. I.) Befejezésül csupán azt tette hozzá, hogy a testnek feltámadásáról beszálni lehetetlen. „Ugyanis — írta — az élő testnek egy porcikája sincs, amely több-kevesebb idő alatt, bár nem oly szembetűnőleg, mint a levágott köröm vagy lenyirt haj, újjal ki ne cserélődnék; a test pedig elemekre s ezeknek szervezetlen alkataira bomlik. Úgy, hogy a feltámadás tulajdonkép új teremtés lenne.“ (48. I.) E sorokkal végződik Brassai bölcselétének pozitív része. A záradékban a lélekvándorlás (metempsychosis) tanával foglalkozott s miután azt egy amerikai írótól (W. R. Alger) vett idézetekkel ismertette, hozzáttette: „Eddig Alger; de az igazi pozitív filozofia nem kíséri végig, mert a lélekvándorlás tanát nemhogy mint tényt, de mint hypotesist sem fogadhatja el. Hanem mint leghihetőbb hozzávetést igenis elfogadja és magáévá teszi.“ (54. I.) A lélekvándorlásról való ezen leghihetőbb hozzávetés pedig Alger megfogalmazásában és Brassai fordításában a következő: „Vannak psychologai bizonyos tapasztalatok, amelyek sugallják, támogatják a lélekvándorlást és viszont ez a feltevés magyarázza amazokat. Valamely szokatlan tárgyon gondolkoztunkban, némi homályos sejtelem támad elménkben, mintha réges-régen valamikor éppen azt gondoltuk volna. Megtudunk egy eseményt, meglátunk egy új arcot és üldöz az a gyanitás, hogy nem először hallottuk az előbbi, vagy láttuk az utóbbi. Idegen földön utazunk s úgy rémlük olykor nekünk, mintha ráismernénk bizonyos tájakra. Ezen az alapon nyugszik a Platon elmélete, mely szerint fogalmaink — visszaemlékezések volnának. Ismerek egy tökéletesen szavahihető derék úri embert, aki határozottan állítja, hogy számtalansor emlékszik esetekre s ráismert tájakra, amelyekről kénytelen azt hinni, hogy egy előbbi állapotában s nem ez életében láta. Csaknem minden nyájunk tapasztalhatott ilyesfélét, többet vagy kevesebbet, érénkében vagy homályosabban. Ha elismerjük ez elmélet igazságát, azonnal elenyésznek az erkölcsi igazságszolgáltatás nehézségei. Ha az ember vakon, süketen, bénán, rabságban, hülyén születik, azért van, hogy előbbi életében visszaélt a szabadakaratával s lelkét oly bűnnel terhelte meg, amiért most meg kell lakolnia. Ha véletlen baj egy jó embert bukással, gyötrelemmel lep meg, az egy mostani emlékezete határán túl levő felelős állapotában cselekedett véteknek a büntetése. Ér

nagy szerencse, gazdag örökség, nagyhatalmú állomás, páratlan barátság? Az egy korábbi életben mivelt erényes tettek jutalmazása. Mikor a hindú szép, tanult, nemes, szerencsés, boldog embert szemlél, ily szavakra fakad: Mily bölcsnek és jónak kellett lennie ennek az embernek előbbi életében! Ily módon az életnek természeti s erkölcsi főjelenségeit világosan kimagyarázza a metempsychosis és körültekintve a világon, úgy látjuk, hogy anyagi szerkezete és erkölcsi elemei dicső rendben kapcsolódnak össze és az emberiség összes tapasztalása tökéletes, nagyszerű poétai igazság-szolgáltatás képét állítja elénk. Hierokles és előtte sok bölcselő azt mondá, hogy a lélekvándorlás tana nélkül nem lehet a gondviselés útait igazolni.“ (53—54. 1.)

Ennyi Brassai bölcselete.

A fenti vázlatos ismertetésből is észrevehetni, hogy Brassai e bölcseleti rendszernek kigondolásakor kizárolag csak az emberre s az emberben és főképen csak a lélekre gondolt. Ismerve Brassainak gondolkozási módszerét, bölcseleti rendszerének létrejöttét valahogyan ilyenféleképen gondolhatjuk el:¹ Mint nyelvész és logikus ismételten és behatóan foglalkozott a beszéddel. E foglalkozása közben sok egyéb mellett feltünt neki az a valóban titokzatos tény, hogy mi hangokkal, meg hangjegyekkel (írással) fogalmakat tudunk közölni, sőt hangulatot kelteni és rábeszélni is tudunk, tehát meg tudjuk változtatni az akaratot is. Hogyan lehetséges ez? E csodálatos jelenségnek Brassai nem tudta más magyarázatát adni, mint azt, hogy minden emberben ugyanazon lélek lakozik, amelyik aztán természetesen egyformán érez és gondolkozik s ennél fogva megérti „az önmaga által önmagának“ adott jeleket. A lelkeknak ezt az egyformán érzését és gondolkozását, illetőleg az egyes emberekben élő lélekdaraboknak szellemi közösséget Brassai sz:mpathiának nevezte.²

Mi a szimpathia?³ Brassai kétféle szimpathiat különböztetett meg: lelki és testi szimpathiat. A lelki szimpathia az én-ek közötti, a testi a nem én-ek közötti rokonszenv. „A lelki szimpathia a

¹ Erre a főlevésre maga Brassai jogosított fel „Az igazi pozitív filozofia“ c. tanulmánya 24. oldalán levő idevonatkozó nyilatkozatával.

² Brassai: Az igazi pozitív filozofia. i. m. 30 s köv. lapokon.

³ Brassai a fenti helyen kívül még a „Vallás és Filozofia“ c. tanulmányában foglalkozott részletesebben a szimpathia fogalmával. (Megjelent „Nézetek a vallás eszméjéről“ c. idézett könyvében, a 116 s köv. lapokon.)

tökéletes és feddhetetlen erkölcsi közös vonzalom; ilyen szimpathia kapcsolja és tartja össze egyáltalában az erős akaratú egyéneket. A testi szimpathiának nincs erkölcsi jellege, mert ingatag és csak addig tart össze két vagy több egyént, amíg érdekeik össze nem ütköznek.” (30. I.) Ezekből az következik, hogy valódi szimpathia csak az egynemű, vagyis azonos substantiák között lehetséges, míg a különneműek között csak „álszimpathia” van. Ami, más szavakkal mondva, azt is jelenti, hogy a lélekállomány (az *én*) egyetemes és részeiben önmagával azonos substantia, ellenben a *nem én* nem egy állomány, hanem több külön substantia, amelyek között épen lényegbeli különbözőségük miatt nem lehet teljes rokonszeny, vagyis azonosság. Mert a szimpathiának alapja az azonosság vagy identitas. Az egyik ember lelke azért érti meg a másik ember lelkét, mivel a két lélek ugyanazon egy léleknek két darabja, amely két darab annyira egy és ugyanaz, mint amennyire egy és ugyanaz két villanylámpában az ugyanazon áram. A szimpathiának a lényege tehát az identitas.

Van Brassainak még egy bizonyítéka az identitas és Isten eszméje mellett, amit itt kell felemlítenünk. „Ha — írta „A jövő vallása” c. tanulmányában — az állománynak (a substantiának), a pantheosnak, külön részei kapcsolataikkal s egymásra hatásukkal *egyéni öntudatot* állíthatnak elé, valamennyiök összes működése hogyne hozhatna létre a nagy mindenből *általános öntudatot?* Mindenesetre akár eredeti, akár származott öntudatot tegyünk fel, a nagy mindenből közlekedésben van a részek vagy egyesek működésével kisebb-nagyobb mértékben, közbevetetten vagy épen közetlenül. Úgy, hogy csak az istenség teljes tagadássával lehet a kijelentést tagadni.”¹ A kijelentés itt azt jelenti, hogy Isten (az általános nagy öntudat) megnyilatkozik az emberben (a részleges egyéni öntudatban).

Ha tehát — és ez Brassai okoskodásának lényege — igaz a szellem identitásának eszméje, akkor ez Isten létének legtökéletesebb bizonyítéka.

A fő kérdés itt az, hogy csakugyan valóság-e a szellemnek identitása?

¹ Megjelent ilyen című könyvben: Dr. Brassai Sámuel. Nézetek a vallás eszméjéről. Kolozsvár, 1898. 34. lapon.

3. Böhm Károly a megismerésről.

Böhm Károly, ki Brassainak idevonatkozó fejtegetéseit birálati megjegyzésekkel kísérte, azt írta: „Brassai azt, hogy az *én* örökké azonos és állandó tevékenység, helyesen fejtegeti s az *én*-ból (bár nem látom, mikép?) vezeti le az azonosság eszméjét.“¹ Ami más szavakkal mondva azt jelenti, hogy „ha az *én* a *más* észleli, akkor ezen *más*-nak az *én*-ben valami módon benne kell lennie s akkor a megragadóban, azaz *én*-alanyban, újra van az *én* és a *más*.“² Azt, hogy ez a *más* miképen van benne az *én*-ben, Böhm a következőképen magyarázta meg: Legelőször is meghatározta, hogy mi a megismerés? „A megismerés — írta — azon processzus, amelyben az *én* logikailag értékes tartalommal megbővül, vagyis amelyben az *én* számára öntudatossá s tulajdonává lesz, ami alkatában potentialiter rejlett.“³ A megismerésben tehát az *én* nem olyan tartalommal bővül, amely addig nem volt benne, hanem öntudatossá lesz benne az, ami addig öntudatlanul volt tudatában. „Mert — írta, az Upanishadok-ból idézve, Böhm — a lélekben benne van az egész világ.“⁴ A megismerés tehát az *én* önkifejlésének tudomásul vétele, illetőleg a nem öntudatos lelki tartalomnak öntudatossá válása. Mi mindig csak önmagunkat ismerjük meg. Ez Böhmnek alaptétele. Azt, hogy minő sorrendben történik a „megismerés“, a következőkben állapította meg: A megismerésnek, mint lelki tevékenységnak, első mozzanata az, hogy az *én*, azaz az öntudat, *ráveti* magát az addig nem öntudatos lelki tartalomra s annak egy részét, mint *kép*-et megvilágítja (vagy Böhmnek magyartalan kifejezése szerint: megállítja). Ezen aktusról való tudomásul vétel: az *értesülés*. Azután jön az *azonosítás* önmagával; s végre az *azonosítás* eredményének tudomásul vétele, a *megértés*. Erre következik az „elsorozás és elrendezés.“ „A megismerés ezek után az elhelyezés és a megértés váltakozó ritmusában folyik le. Az elsőben magával szembeállítjuk a képet, a másikban megértjük. S a megértett képeknek az elrendezése ismét meg-

¹ Böhm Károly: A lélektan ismeretelméleti alapja. Az öntudat. (Magyar Philosophiai Szemle, 1890.) 415 lapon jegyzetben. Az, amit Böhm „nem látott“ itt meg, Brassainak pantheizmusa volt.

² u. o. 419 lapon.

³ Böhm Károly: Az ember és világa. IV. kötet. (Kolozsvár, 1912) 187 l.

⁴ i. m. 195 lap.

értésre, de felsőbb megértésre vezet, mely a képek közti viszonyok megértésével végződik. S ezen ritmikus váltakozás egészében áll azon tevékenység, melyet gondolkozásnak nevezünk.¹ Ezek után Böhm részletesen tárgyalja a gondolkozásnak tényét. Ezek a fejtegetései azonban minket ezuttal kevessé érdekelnek s ennyit is csak azért idéztünk belőle, hogy meglássuk, miszerint okoskodásának — épen úgy, mint Brassai fejtegetéseinek is — alapja a szellem identitásának elve. „A megismerés soha nem állhat idegen anyagnak befogadásában.“ „A megismerő öntudat magába fogadja azt, ami ő maga.“ „Ezen fundamentális belátás nélkül a megismerés teljesen érthetetlen aktus.“

4. Brassai bölcselőtérnek bírálata.

Ezek után tegyük bírálat tárgyává Brassainak bölcselői rendszerét.

Mint fenti ismertetésünknek utolsó idézetei első tekintetre mutatják, e bölcselői rendszer tulajdonképen a *megismerésnek filozofiája*, vagyis azt magyarázza meg, hogy miképen lehetséges a megismerés (illetve ebből is a „logica materialis“). Kiindulva azon föltekercsőből, hogy az *én = én*, kifejti, hogy a *nem én* közvetlenül („materialiter“) soha nem juthat be az *én-be*, hanem csupán közvetve, mint az *én-nek* reprodukciója. Az *én* minden csak önmagát látja, önmagát alakitja képzeletben *nem én-né* s ez a képzeletbeli fictiv *nem én* a mi megismerésünknek tárgya. Ebben a fictióban vagy illúzióban a megismerés számára az *én* olyan, mintha *nem én* volna: mi tárgyakat, dolgokat, külvilágot különöztetünk meg, holott a megismerésben — mint ezt sok más mellett H. Vaihinger, a „mintha-filozofiájának“ tudósá részletesen fejtegette — mi minden csak önmagunkat látjuk.²

¹ i. m. 191 lap.

² A fentiek igazolására idézem Brassai kedves filozofusát, *Teichmüllert* (Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau, 1882. 346—47 l.): „Wir fragen jetzt, um den Zauber ein Ende zu machen, woher denn eigentlich die Dingheit selbst stammt, die wir den ideellen (materialen oder idealen) Objekten zuschreiben, ohne sie doch bei genauerer Analyse darin finden zu können. Kaum aber stellen wir diese nüchterne Frage, so verschwindet sofort die ganze perspectivische Gespensterwelt und wir kommen wie aus einem ängstlichen Traum wieder zu uns und wachen. Wir sehen dann, dass es unser Ich, unser substanziales Sein ist, das uns bestbekannte, sichere und unver-

Itt azonban rögtön fölmerül e bölcselletnek első nehézsége. Ha igaz az, hogy minden emberben ugyanazon lélek van, amely lélek maga az abszolutum, kérdem, hogy mégis miért oly különbözök az emberi tehetségek? Hát ugyanazon abszolut lényeg nem mindenig, tehát nem mindenben ugyanaz? Brassai azt mondja, hogy a különbség oka a test korlátozása. E magyarázatát odáig nyújtja ki, hogy szerinte a nagy test, a világ, még magának az Istennek is korlátokat szab. Azonban ezt a gondolatot ilyen formában nehéz érteni. Nem tudom elképzelni, hogy ha a test is, meg a lélek is külön lényeg, — pedig Brassai ezt a duálizmust tanította,¹ — a lélek életét a test miben korlátozhatja. Tegyük fel, hogy egy bölcs embert bezárnak egy szobába (az egyik lényeget — a bölcsességet — bezárják a másik lényege — a szobába). Kérdem: csökken-é bölcsessége azáltal, hogy szobába van zárva? Bizonyára nem. Tegyük fel, hogy lelkünk is tényleg be van zárva testünkbe. Kérdem: mit jelent ez? Bizonyos vonatkozásban a test tényleg korlátozhatja a lelket: noha volna hozzá vágyunk, nem tudunk repülni; nem mindenki tud énekelni, tornászni, stb.; vagyis képességeink gyakran megtörnek a tehetetlen test nehézkességén. Azonban ne feledjük, hogy ez a testi ellenállás — normális körülmények között — csak a fizikai teljesítményre vonatkozik, nem pedig a lelkiekre, a gondolkozásra és érzésre. Ép testű és ép lelkületű embernek lelki életét

äusserliche, dessen Bild wir im Spiegel bei Objecte erblickten. Denn es giebt gar keine andere Quelle für den Begriff einer Substanz als das Ich. Nach dem Analogie mit dem Ich nehmen wir mit Recht andere Wesen ausser uns an. Da wir aber diese andern Wesen nur aus ihren Wirkungen erkennen und diese Wirkungen als unsere Empfindungen und Auschauungsbilder erscheinen, so entsteht durch psychologische Association und Verschmelzung der Vorstellungen die Illusion, als wären die Anschauungsbilder oder die über alle diese scheinbaren Objecte geltenden Ideen — die wirklichen Wesen, die eigentlichen Substanzen. Indem wir diesen Zusammenhang erkennen, verschwindet die Illusion, und damit zugleich befinden wir uns wieder in der wirklichen Welt und werden uns unseres Wollens, Tuns und Denkens bewusst. Das durch perspectivische Auffassung getäuschte Denken scheidet nun die wirkliche von der scheinbaren Welt und kommt zu einer festen Gewissheit und zu einer sicheren Ruhe, weil es den Grund seiner Täuschung erkennt und von seiner Erkenntnis Rechenschaft zu geben weiss.“

² Brassai írta „Talpra-állítások“ c. cikkében (Erdélyi Muzeum, 1891. 110 lap): „Erthetőleg megmondtam, hogy az én-t és a más-t bár vékony és olykor csak nagyítóval látható, de éles határvonal választja el egymástól s filozofiai nézetemet az én és más dualizmusa jellemzi.“

csak a léleknek saját strukturája determinálja, semmi más. Brassai-nak duális föltevéséből azt, hogy az embereknek gondolkozása és érzésmódja miért épen annyiféle, ahány ember van a világon, megérteni nem lehet. E föltevés szerint az ép testű és ép lelkületű emberek lelkivilága teljesen egyforma, illetőleg ennél még több: azonos kellene, hogy legyen. Mert ha minden emberben ugyanazon *én* van s az emberek valóban azért értik meg egymást, mivel ez értelmi functioban az *én* önmagát érti meg, akkor megmagyarázhatatlan dolog, hogy mégis miért nem értik meg egymást a különböző nyelven beszélő emberek? Hát az azonosság elve itt már nem érvényesül?

Mindez azonban csak elsődleges nehézség. Sokkal súlyosabb kifogás is tehető Brassainak duális filozofiája ellen.

Az egyik ilyen súlyos kifogás az, hogy nem teljes létbölcselet, noha az szeretne lenni, — hanem csupán a megismerés logikai tevékenységének magyarázata. Azonban igazi pozitív filozofiának ennyi nem elég. Az embernek semmiféle életműködését kizárolagosan csak magából az emberből megmagyarázni nem lehet. A filozofiai *én* nem valóság, hanem egy soha nem létezett abstractio. A valódi *én*, maga az élő ember, multjával és jelenével, önmagával és környezetével oly szervesen egybe van kapcsolva, hogy aki ebből a millió és millió érdekszállal széltébe és hosszába lekötött emberből a sematikus *én-t* abstrahálja, az az embert épen élő valódiságától fosztja meg. Maga a megismerés, mint értelmi tevékenység, tényleg olyan, aminőnek azt Kant felismerte és leírta. Azonban a megismerő alany (a filozofusok *én-je*) más, mint azt Brassainál láttuk. Az ember nem külön test és külön lélek. Testnélküli lelket, amely mégis valóságos ember, ép úgy nem látott még senki, mint lélek-nélküli testet sem, amely mégis teljes joggal embernek volna mondható. Az embernek teste és lelke correlat (szétválaszthatatlanul egybekapcsolt) fogalmak. A correlatio lényegükhez tartozik. Ebből következik, hogy a lélek lényegét (a filozofiai *én-t*) s annak életét a testtől függetlenül meghatározni nem lehet. Brassai a testnek, vagy amint ő mondotta: a másnak vizsgálatával nem foglalkozott. Egyszerűen föltette, hogy mivel a más nem az *én*, tehát elég, ha ő e két substantia közül csak az egyikkel foglalkozik. Eljárása ennyiben talán nem volna hibáztatható, mert elvégre is a correlatio ténye magában rejti azt a lehetőséget, hogy a correlat fogalmakat külön-külön is lehessen vizsgálni. Azonban Brassai ennél jóval

tovább ment s azt hitette el, hogy az *én*-re vonatkozólag magából az *én*-ből minden kimagyarázható és kifejthető. Illetőleg, hogy az *én* számára minden ismeret ön-reproductio.

A betegség is? No már olyan *én*-t, amely saját részére betegségeket produkáljon, bajosan tudnék elképzelní. S talán a halál is ön-reproductio? Hát a halálban az *én* mit reprodukál önmagából? Az igazi halált vagy a halálnak szinlelését? Mi hal meg a halálban? A lélek, amely maga az örök lényeg? Ez nem halhat meg, mert a lélek Brassai elgondolása szerint végeredményében maga Isten, Isten pedig nem hal meg soha; vagy ha mégis meghal, akkor lényeg-voltából következik, hogy ha egy emberben meghal, hát azzal mindenki számára meghal. De Isten él, noha körülötte az emberek évmilliók óta meghalnak. Vagy talán a test hal meg? Brassainak duális filozofiája szerint a test és a lélek teljesen különböző két lényeg, amelyek egymással ugyan állandó harcban állnak, azonban épen lényeg-voltuk zárja ki, hogy e harcban egymást teljesen megsemmisítsek. A lélek legfölebb saját számára produkálhat „halál-állapotot”, — de a testet meg nem semmisítheti. A lélekre nézve az a legtöbb, hogy kiszabadul a testből; ennél többet nem tehet, a testet állományában meg nem változtathatja. Pedig tudjuk, hogy a halálban a test megváltozik: az élő organizmus porrá leszen. E változásnak megértéséhez Brassai nem nyújt magyarázatot.

Aztán maga az egész test-lélek, vagy világ-Isten-harc valóban naiv elképzelés. A modern orvostudomány azt bizonyítja, hogy a testnek ellenállása megtörik a gyógyszerek hatásán. A gyógyítás épen azon alapszik, hogy a test is, meg a lélek is fizikai értelemben módosíthatók. Tudjuk, hogy lelki megrázkoztatások testi betegségeket idéznek elő vagy szüntetnek meg; s viszont, a test megbetegedése igen gyakran a léleknek eltorzulását vonja maga után. Mindez csalhatatlanul bizonyítja, hogy nem harc van a test és a lélek között, hanem correlatio; és hogy a létezés maga ez a correlatio. Annak tehát, aki a létet akarja megfejteni, ebből a psychofizikai correlatióból kell kiindulnia.

Aztán ha igaz volna Brassainak az az állítása, hogy az *én* annyi, mint lélek s a lélek annyi, mint *Isten*, akkor nem lehet megérteni, hogy a gyermeki lélek miért fejletlen s a kifáradt öreg lélek miért erőtlens. Hát az abszolutumnak, mint lényegnek, volnának minőségi fokozatai? Nem ellenkezik ennek föltekévé az abszolutumnak épen lényegszerűségével? S ha — ami egyébként teljes

képtelenség — a lényeg változnék, kérdés, hogy mi változtatja meg? Ha pedig az ellenkezőt vesszük föl, hogy az én-nek isteni lényege abszolut tökéletes, akkor hogyan kell értenünk az embernek fejlődését? Stb.

A kifogásokat nem szükség folytatnunk. Talán ennyi is elégé megmutatta, hogy Brassainak létbölcselete alapjában véve tévedés.

Tévedésének nagysága talán épen az imádkozás fogalmának meghatározásánál látszik meg legérdekesebben. Ha — ugyanis — minden emberben Isten van benne, akkor minden egyes emberben Isten önmagáért önmagához imádkozik. „A könyörgés — írta Brassai — az, amely sem nem vallásos babona, sem nem olyas követelés, hogy az Istenség egy egyén vagy társulat kedvéért a világrendbe belémarkolva az ok és következése közti viszonyt megzavarja vagy épen megsemmisítse; vagy legalább nem kellene sem egyiknek, sem másiknak lennie, hanem az igazi könyörgés az Istenség és az emberi lélek közti sympathiának az ember részéről való nyilatkozata, valamint barát az örömet vagy búját barátja keblébe kiönti.”¹ E sorok megfogalmazásakor Brassai teljesen megfeledkezett az imádkozásnak valóságos szerepéiről: az ima nyomán az ember lelkében keletkező megvagasztalódásról, a kiáradó kegyelemről. Aki kedves halottjának koporsója mellett megtörve zokog, az imádkozás közben aligha gondol Isten iránti baráti sympathia-nyilatkozatra. Megszomorodott lelkének ilyenkor enyhületre van szüksége s az ima áhitatában ezt akarja megtalálni. Az imádkozás lényegét érti félre, aki azt egyszerűen Isten iránti — tulajdonképen önmaga iránti — sympathia-nyilatkozatnak tartja.

Brassainak „igazi pozitív filozofiája” elhibázott létbölcselet s mint eszmetörténeti epizód, ma már csak arra jó, hogy a létbölcseletben Isten fogalmára hívja fel a figyelmet.

5. Ficthe idealizmusa.

Brassai bölcselete duális bölcslet s mégis a lét nagy problémáját „a más” (Ding an sich) kikapcsolásával kizárolag az „én”-ből próbálta megoldani.² Ez arra utal, hogy Brassai számára az

¹ Brassai: Az igazi pozitív filozofia (i. m.) 41 lap.

² „Felteszem — írta Brassai a „Vallás és Filozofia” c. tanulmánya végzősoraiban (megjelent „Nézetek a vallás eszméjéről” i. h. 126 l.) —, hogy valamint a testiekben igaz, hogy amor incipit ab ego, úgy, sőt még inkább úgy

emberre vonatkozólag minden megtudható volt az „én“, illetőleg az öntudat fogalmából s ami ezen kívül van, az az ő számára annyi volt, mintha nem is volna. Brassai az igazi pozitiv filozofiának végiggondolásakor dualizmusának csak a lélekkel foglalkozó részét vette figyelembe, a másik felével nem törödött. Ő úgy vélte, hogy ebből az egyik félből is meg tudja magyarázni mindenzt, amit akar.

Kérdezhetjük azonban, hogy mi szükség van a dualizmus fővételére, ha valóságban az igazi pozitiv filozofia is monizmus; miért külön más-ról beszélni, mikor az én-ben (állítólag!) amúgyis minden benne van? Ha Brassainak eljárása helyes, akkor igaza van Fichte-nek, aki már Brassai előtt azt tanította, hogy „eredetileg csak egy állomány van, az én; ebben az egy állományban meg van minden lehető járulék, tehát minden lehető realitás is“¹; illetőleg Bardilinak, aki meg Fichte előtt állította, hogy „ mindennek alapja a gondolat“.²

Hogy mennyire egyezik Brassainak és Fichte-nek alapgondolata a lét egyetemes bölcseléteről, azt érdekesen meg lehet látni, ha Brassai bemutatása után Fichte-t idézem, aki azt a gondolatot, hogy az ember Istennek egy részlete, — az alábbi lendületes szavakban írta le: „Két világ között állok: a látható között, amelyben csak a cselekvés ér valamit, a szándék pedig semmit sem; és a másik között, mely láthatatlan és megfoghatatlan, mely csak az akarat által érvényesítették. Az isteni élet, amint egyedül a véges elme foghatja föl, önalakító, önképzelő akarat; az isteni élet a halandó szem számára végtelen sok érzéki alakba van öltözöttve, áthat engem és az egész világégyetemet, — itt ereimbe, ízmaimbába önti túlbőségét, ott meg a fákba, a virágba, a fűbe. Az Örökkévaló Akarat a világ Teremtője, valamint teremtője a véges észnek is. Akik a világot a cselekvőtlen anyag tömegéből, melynek minden tétlennek és élettelennek kell maradnia, mint egy edényt emberi kéz által teremtetik meg, — azok nem ismerik sem a világot, sem Öt. A végtelen ész csak önmagában létezik, a véges csak őbenne;

a lelkiekben: actio incipit ab ego — az igazi öntudatos és testi vágyainktól meg nem vesztegetett ego.“

¹ Schwegler A.: „A bölcselét története. Ford. Mitrovics Gy. Budapest. 1904. 354 lap.

² Lewes Gy.: A philosophia története Thalestől Comteig. Fordította: Bánóczi I. Bpest, 1878. Ill. köt. 325 lap.

csakis lelkünkben teremtett Ő egy világot, vagy legalább azt, ami által előttünk kifejlik. Az ő fényében látjuk meg a fényt és minden azt, amit előttük betakar. Fölséges élő Akarat, kit szók nem nevezhetnek, fogalmak meg nem foghatnak! Föl szabad te hozzád emelnem gondolataimat, mert csak te benned gondolhatok! Benned, a Megfoghatatlanban lesz előttem megfogható saját létem és a világ léte; a lét minden problémája meg van oldva, a legtökéletesebb összhang uralkodik mindenütt! Elföldöm előtted arcomat és újjamat alkaimra¹ illesztem.“¹

Ez bizony teljes pantheizmus, illetőleg panenergetizmus, akár csak Brassainak életbölcslete.

Nehogy azonban tévedésbe essünk, mielőtt Fichte idealizmusát tovább elemeznök, állapítsuk meg — még pedig lehetőleg Brassainak saját szavaival — a Fichte és Brassai felfogása közötti különbséget. „Fichte — irta Brassai² — tovább ment egy lépéssel, mint Kant és magukban létező valódi dolgok feltevését feleslegesnek tartja, mivel nem lehet kimutatni, micsoda működéssel jut az *én*, mint eszmekörünk egyedüli termelő tehetsége, egyáltalában ahoz, hogy egy tárgyias világ látszatát bűvölje elé. Eszerint az *én*, a magát és a világot észlelő (vorstellend) alany, mind viselője (Träger), mind szerzője (Urheber) a tárgyiasan létező látszatvilágának.“ Ezzel szemben Brassai azt tanította, hogy „a létező valóságok tisztán és élesen megkülönböztetett két csoportra oszlanak: az *én*-ek és a *nem* *én*-ek osztályaira. Fichte — irta tovább Brassai — azt állítja, hogy az *én*-t csak a *te*-ből foghatni meg: szerintem merőben az ellenkező az igaz. Ugyanis a józan ész nem egyezhetik belé sem abba a véleménybe, hogy a *nem* *én* csinálja az *én*-t (vagy a szellem az anyagot) az idealisták kedvéért; sem a realistákéért abba, hogy az utóbbiak csinálják az előbbieket.“

A különbség kettőjük felfogása között tehát nyilvánvaló: Fichte — hogy megint Brassai szavait idézzük — „az ideát önálló, magában élő és az anyagot éltető gondolatnak értelmezte.“ „A dualizmus azonban megtagadja és kiküszöböli a dogmatikusok monismusát. A monismus tehát tarthatatlan.“

A különbségnek e megállapításakor Brassai egy nagyon fon-

¹ Lewes: i. m. IV. köt. 334—335 lap.

² Brassai: A filozofia fordulata. Megjelent a Magyar Philosophiai Szem'e 1890 évi folyamában 30 s köv. lapokon.

tos dolgot hagyott figyelmen kívül, azt, hogy Fichte bölcslete nem a való világnak filozofiája, hanem azon ideális világé, amely erről a való világról az ember lelkében él. Tévedett tehát Brassai, amikor a közte és Fichte közötti különbséget oda redukálta, hogy a valóságról, mint tárgyról, csak ő (Brassai) vett tudomást, ellenben Fichte csak a képzelt világról, mint az elme produktumáról, elmélkedett, amelyben — természetesen — a tárgyat is az értelem produkálja.¹ Ellenkezőleg: Fichte is, Brassai is ugyanazon ismeret-elméleti alapelveket vették minden emberi ismeret alapjául, amelyeket főképen Kant állapított meg a tudomány számára. És továbbmenőleg: Fichte is, meg Brassai is csak erről a képzelt világról (a dualizmusnak csupán csak az egyik feléről, a szellemről) elmélkedett s mivel az ember számára minden ismeret ilyen „képzelt“, azaz „ideális“ ismeret, ennél fogva mindenketten minden „reális tényt“ az ideából vezettek le.² Az ideális ismeretet produkáló emberi organizmusnak a természeti világgal való tényleges viszonyát egyikük sem vizsgálta meg s így a megismerő alanynak subjectiv és natúrális természetét — pedig végeredményében ettől függ minden ismeret — ép úgy figyelmen kívül hagyták, mint a dualizmusnak másik felét, magát a valóságot, mint „Ding an sich“-et. Vagyis: mindenketten duális elvi alapon monisztikus filozofiát csináltak.

Felfogásuknak egyezése az elmondottakon kívül főképen a kötelességről való tanításukban figyelhető meg.

Brassai szerint³ „az igazi pozitív filozofia az erkölcsiség ügyében deducál, azaz tényeit és szabályait egy legfelsőbb tényből vezeti le.“ (16 I.) „Tény az, hogy énünknek a testünk kiható szervein hatalma van; hogy az én parancsol a nem én-nek és parancsolja különösen azt, hogy képzeteit, gondolatait valósítsa, — mondhatni — varázsolja tényekké, cselekményekké. Ezt a hatalmat nevezi az igazi pozitív filozofia akaratnak.“ (14 I.) „Az akarat tehát magamagában motivum, még pedig eredeti legelső, legfelsőbb

¹ Fichte-ről még mindig Kuno Fischer-nek „Fichtes Leben, Werke und Lehre“ c. műve a legjobb ismertetés (Mannheim, 1914, negyedik kiad.)

Magyarul legújabban Rácz Lajos foglalkozott vele „Fichte és a tudomány szabadsága“ címen a Budapesti Szemle 1902. márciusi füzetében.

² Ezért írta Eucken, hogy Fichte bölcslete „eine bloszmenschliche Anordnung der Wirklichkeit.“ (Die Träger des deutschen Idealismus. Berlin, 1915. 76 lap.)

³ Brassai: Az igazi positiv philosophia. (i. m.)

motivum, ami megett másról még csak keresni sem lehet.“ (15 l.) És most Brassai így folytatja: „Az igazi pozitív filozofiában a kötelesség eszméjének nincsen helye. Ne tessék megbotránkozni ezen az állításomon, amelyet rögtön fogok igazolni. A kötelesség fogalma, amely minden erkölctani rendszerben főszerepet visel, csak károsan hat az erkölcsiségre, minthogy az önkénytességet (az erénynek leglényegesebb — nem tulajdonságát, hanem: alkotó részét) kiirtással fenyegeti; az akaratot trónusából kivetve, úrból szolgává alázza, mert hiszen a kötelesség kötelezőt, sőt kényszerítőt teszen fel; aki kötelességből cselekszik valamit, a más akaratát teljesíti, e pedig kétségtelenül szolgai állapot! Teljesítheti ugyan a kötelezetted jószántából is a kötelességet, mikor az akarának azt sugallja tanácsadója, a *ratio*, hogy jó lesz azt cselekedni, de ez esetben már nem kötelességből teszi, hanem csak sugallónak vagy emlékeztetőnek veszi a parancsot. Hagyjuk hát a kötelesség fogalmát oda, ahová tartozik, a jog- és vallástanba. Mert hiszen világos, hogy a kötelesség kötelezőt teszen fel, azaz parancsoló hatalmat, ami a nevezett kettőben igenis megvan: az egyikben a társadalom, a másikban az Isten.“¹ (19 l.)

„A kötelesség — zárja le idevonatkozó fejezetésein Brassai — csak úgy lesz kötelezővé, ha parancsait és tilalmait az értelem tanácsait számbavevő akarat magáévá teszi. Anélkül a kötelességérzés az egyénben csak gépies, vak oka lehet a cselekvények elkövetésének vagy a tőlük való tartózkodásnak. Nem helyettesíti hát a nevelés, az állam, a vallás az erkölcsi, az igazi akaratot, hanem csak melléje, részére állanak s az akarta cselekvények elkövetését sürgetik, a nem akartakét gátolják. (Tehát) nem a kényszerítés és ijesztés jellemzik a három segédhatalmat (t. i. a nevelést, az államot és a vallást), hanem a serkentés, biztatás a (testi) vágyak

¹ A kötelességről való ezen meghatározást Brassai a „Vallás és Filozofia“ c. tanulmányában (megjelent „Nézetek a vallás eszméjéről“ c. idézett könyvben a 113. lapon) a következőképen adta: „A parancsolat a kötelesség fogalmát szüli, amely a közönséges, mondhatni, minden ethikában a legfőbb szerepet viseli. Az én elvem pedig — ne botránkozzanak meg, ha kimondom — nem parancsol és nem is szab semmi kötelességet az ember elő; mert a jó erkölcsű ember azt, amit az ethikusok kötelességekül szabnának, ő maga akarja és önkényt teljesíti. És azt állítom, hogy a kötelesség fogalma minf az önkénytesség (spontaneitas) megtagadása, nem az erkölctanba, hanem a jogtanba tartozik.“

elleni komoly küzdelemre. Hozzájuk járul a jók, t. i. az erős akaratuk példaadása, ami a lelki szímpátia hatállyával vonz a jóra. Emódon, e szellemben kellene dolgozni a triumvirátusnak, hogy a nevezett három elrémitő eszközre (t. a nevelésre, az államra és a vallásra) hovatovább mind kevesebb szükség legyen: valamint a kormányzásról tartották egykor, hogy főteendője magát feleslegessé tenni; hogy így a *virtutis amor* és nem a *formido poenae* legyen az uralkodó szellem a társadalom világában". (34 l.)

„Igy megadva mindennek a magáét, kimondhatom egész általánossággal, hogy az akarat és segédjei közreműködésével biztosítva az erkölcsi jobb fél, u. m. az én győzelmi többsége a *nem én-en* s annál fogva az emberiségnek, bár untalan hullámzó állapotú, megmarad és fennáll. Ez a világrendnek csak egy parányi részecskéje, az igaz, hogy a földi emberiségnek minden. Az igazi pozitív filozofia a gondviselés nevét erre a tényre ruházza és annak az untalan vitatott, de tagadhatatlanul létező fogalomnak határozott értelmet ad. A gondviselés gondviselőt teszen fel és ezt az emberiség hagyományosan Istennek nevezi.“ (37 l.)

Emlékezzünk itt vissza arra, hogyan definiálta Brassai Istant: „Valamint bármely darab arany az egész világon létező aranymennyiségnak, és egy pohár víz minden vizek összegének egy parányi része, úgy az emberi lélek is egy véghetetlen lélekmeny-nyiségnek véghetetlen kicsiny, mindenkorral azonos, különvált részecskéje. És ez a lélekmenyiség Isten.“ (Az igazi pozitív filozofia, 39 l.). Valamint arra, hogy az akaratot miképen határozza meg: „Az akarat magamagában motivum, még pedig eredeti legfelsőbb motivum, ami megett mást még csak keressni sem lehet“ (i. m. 15 l.). Ha már most egymásmellé állítjuk e definíciókat, megkapjuk végeredményül azt, hogy Brassai bölcsletének középponti fogalma („motivuma“) az akarat, amit ő egyetemesen összefoglaló irányban Istennek, az emberre vonatkoztatva léleknek nevezett. Hogy mennyire az akarat a Brassai bölcsletének magva, azt „Vallás és Filozofia“ c. tanulmányának, mely épen az akaratról szól, a befejezése mutatja legérdekesebben: „Azonban — úgymond — mindenkit, aki eddigi fejtegetésemet bárminemű befolyásuktól el nem fogulva helyesli, felszólítok és szívére kötöm, hogy államot és vallást, minden tiszteettel s hódolattal irántuk, csak mint segédeit tekintse és a maga körében annak a főfötényező magasztos áldásos erőnek, az akaratnak ébrentartását, ernyedetlen

működését, szóval és tettel, szoktatással és oktatással és bíztatás-sal eszközölni törekedjék.“ (i. m. 126 l.).

És most térjünk vissza Fichte-hez.

Fichte bölcseletének is az akarat a középponti fogalma, még-pedig a cselekvő akarat, a „*Tathandlung*“ (szószerint: a cselekvés-művelet), amit Brassai a motivum szóval jelölt meg.¹ Mi a *Tathandlung*? Az öntudat, vagyis azon öntevékenység, amely által az ember tud. Az emberi tudás azonban — mint ezt már Kant kimutatta — nem olyan szellemi művelet, amelynek folyamán az agyba idegen állomány (pl egy darab külvilági „*Ding an sich*“) jut, hanem olyan tevékenység, amelyben (külső vagy belső) indításra az öntudat maga teremti meg ismeretének tárgyát is, meg az ezen tárgyról való ismeretet is. Ezt jelenti Fichte-nek azon állítása, hogy „az én csinálja a *nem én-t*“. Jól értsük meg: nem az objectiv kül-világot (Kantnak „*Ding an sich*-jét) csinálja az én, hanem saját tudásának tárgyát, a subjectiv *nem én-t*. Ebben a bölcseleti elgondolásban tehát nem a „*dolgokról*“ van szó, hanem a tudásról, arról a szellemi műveletről, amit egészen maga az ember kell, hogy elvégezzen. Ahhoz, hogy én tudjak, én kell, hogy szellemileg cselekedjem. Ezt a szellemi munkát helyettem nem végezheti el senki más. Tudásom tehát ezzel a szellemi művelettel kezdődik, illetőleg — most már általánositsuk a tételet — a tudás végeredményében annyi, mint cselekvésművelet (*Tathandlung*), vagy amint ezt Fichte mondotta, „az én nem tény, hanem cselekvésművelet“. Ez a cselekvésművelet az a tett, amely az embert abból, a mi, azzá teszi, ami csak önmaga által lehet: filozofiai értelemben vett abszolut *én-né*. Az ember születésekor csupán „*Ding an sich*“ lesz; öntudatossá létekor valósággal újjá születik. Fichte ezt így mondotta: „Ami nem magam által vagyok, az nem én vagyok. Én magam az vagyok, amit öntudatosan cselekszem.“ Más tehát az én mint egyén és más az én mint öntudat. Egyénné születünk, öntudattá önmagunk által leszünk. A születés nem a miénk: mástól, másból, más által lettünk; ellenben öntudatunk egészen és kizárolag a miénk, amit tudunk, azt magunktól, magunkból, magunk által tudjuk. Az igazi ember tehát valójában ott kezdődik, ahol mint egyén öntudatossá lesz, vagyis: szabaddá lesz minden mástól, csupán és kizárolagosan önmaga.

¹ Brassai: Az igazi pozitív filozofia. I. h. 15 lap.

A szabad ember Fichte eszménye. Maga írta: „Bölcsleti rendszerem eleitől végig nem egyéb, mint a szabadság fogalmának analizise.“

Mi a szabadság? Fichte egyetlen szóval felel rá: függetlenség. Amig valaki bármily kis mértékben függ valakitől vagy valamitől, nem szabad. Csak az abszolut függetlenség annyi, mint szabadság. A szabadság tehát eszményi állapot, amit nem lehet megalkuvásokkal elérni. Akit köt környezete, aki le van kötelezve körülményeinek, aki vágyainak nem tud ellentállani, az nem szabad. A szabadság nem megalkuvás. A szabadság új élet. Éppen ezért Fichte nem azt kivánja, hogy módosítsuk önmagunkat, hanem azt parancsolja, hogy szakítunk régi énünkkel s legyünk új emberek. Szerinte a szabadság állapotába semmi más állapotból nincs átmenet. A szabadság egy teljesen külön állapot, amelynek nincsenek fokozatai. A szabadság a mi minden napit és ezer meg ezer kötelékkel összevisszaszöött földi állapotunkhoz képest egy egészen más állapot. Ez a „das ganz Andere“. A szabad ember nem a régimek módosult formája, hanem egészen új ember, aki semmiben nem hasonlít a régihöz. A német nemzethez intézett híres beszédeinek is ez a bölcsleti alapgondolata: ne szabad szolgák legyünk, hanem szabad emberek!

A „das ganz Andere!“ Emlékezzünk rá, hogy ezzel a fogalommal már találkoztunk a dialektikus theologiánál! Ilyen egészen más emberekre van az új emberiségnak szüksége. Az államnak legfőbb feladata elősegíteni és lehetővé tenni, hogy polgárai mindenekké legyenek. Az állam tehát eszköz egy magasabb cél érdekében. Mintha Brassait hallanók, úgy beszél Fichte az államról: „Az államnak, mint minden olyan emberi intézménynek, amely csupán eszköz, a megsemmisülés a sorsa; minden kormányzásnak legfőbb célja kell, hogy legyen önmagát fölöslegessé tenni.“ Aminek igazsága nyilvánvaló, mert a szabad emberiségnak nemcsak hogy nincs szüksége korlátokra, de létenek korlátozását meg sem tűrné. És itt Fichte nem csupán az állam korlátaira gondol, hanem a vallás korlátaira is, amelyeket — láttuk — Brassai is „elrémitő eszköznek“ nevezett. „Feltételezem — írta Fichte —, hogy az abszolut Észlény engem is értelmes észlénynek tart, miképen öt én is annak tartom.“ Mert — ezt is láttuk egy előbbeni idézetben — Fichte az embert egy darabnak tartja abból az abszolutumból, akit Istennek nevezett.

„Isten — mondja tovább — hinni kell, nem következtetni. Hit az alapja minden meggyőződésnek, a tudományosnak ép úgy, mint az erkölcsöknek. Miért hisztek a világ létezésében? Hiszen nem egyéb ez, mint megtestesülése mindenak, amit magatokban hordtok és mégis hisztek benne. Ő (Isten) a világ erkölcsös rendje: mint ilyent ismerjük és csakis mint ilyent. Ha neki értelmet vagy személyiséget akarunk tulajdonítni, azzal antropomorfizmusba tévedünk. Isten végtelen: ezért túl esik tudományunk körén, amely csak a végest ölelheti fel, de nem esik túl hitünk körén is. Abbeli fáradozásaink által, hogy kötelességeinket teljesítjük és így a jót és szépet megvalósítjuk, az Isten törekszünk elérni; ezáltal bizonyos tekintetben az Isten életét éljük. Az igaz vallás ennél fogva az egyetemes ész megvalósítása. Ha valamennyien tökéletesen szabadok volnánk, egyek volnánk; mert a szabadság csak egy. Ha valamennyiünknek ugyanazon meggyőződéseik volnának, akkor mindegyikünknek törvénye valamennyinek törvénye volna, minthogy valamennyinek egy volna az akarata. E cél felé iparkodunk; e cél felé törekszik az emberiség.”¹

Hogy az emberiség e célját elérje, ahhoz nem elég a jó szándék. Régi mondás, hogy a pokol is jószándékkal van kikövezve. Az embernek legyen bátorsága a megismert jót tenni is. A legtöbb ember nem az értelem, hanem a bátorság hiánya miatt nem tesz jót. Ezért Fichte számára akarni és tenni ugyanaz. Hogy pedig az ember akarjon és tegyen, ahhoz azon meggyőződése szükséges, hogy „másként nem lehet”. Fichte a meggyőződésből való szabad cselekvésnek bölcsésze.² Emlékezünk rá, hogy ugyanez volt Brasai is, aki épen ezért törülte a kötelesség fogalmát a filozofiából.

A dialektikus theologiához egy másik gondolat is hozzákapcsolja Fichtet: a haláról való gondolata. „A természetben minden halál tulajdonképen születés — írta — s az élet igazán a halálban dicsőül meg. Nincs tehát a természetben semmiféle pusztító elv, mert a természet maga az igazi élet. Nem a halál ől, hanem az új élet, mely a régi mögött elrejtözve kezdődik s fejlődik.

¹ Lewes: A filozofia története. I. h. III. köt. 348—349 l.

² E gondolatot szépen fejtegeti Kuno Fischer a Fichte-ről 1862 febr. 1-én tartott prorektori székfoglaló beszédében, melyet Szász Béla fordított le és közölt a Sárospataki Füzetek 1865-ik évi folyamának 107 s köv. lapjain Fischernek e tanulmánya egyike a Fichte-ről való legsikerültebb ismertetéseknek.

A halál és a születés tulajdonképen az életnek önmagával való birkózása azért, hogy e küzdelemből minden tisztultabban s saját lényegéhez minél hasonlóbban kerüljön ki". E gondolatból a ket-tős krízis elmélet olvasható ki, mely szerint az élet annyi, mint küzdelem mindenben nem lényegbeli járulékokkal, melyeket le kell magáról ráznia, hogy végül is a tiszta *én* (vagy nevezzük bárholgyan) maradjon meg belőle; illetőleg — amint ezt Brassai is tanította: az emberben levő véges *én* megtisztulván mindenből, mi benne földi, egyesüljön a végétlen *én*-nel, az abszolutummal.

6. Schelling „abszolutuma”.

Nem szükség még tovább elemzni Fichtet és Brassait. Az elmondottak épen elégére éreztetik, hogy Schelling bölcselének a dolgok természetes rendje szerint jönnie kellett. Mert ha igaz az, hogy az ember nem saját képzeletvilágában él, hanem a „Ding an sich"-nek nevezett való világban, akkor az is igaz, hogy létezésének legfőbb problémája: maga a lét — pusztán az ember képzeletéből nem fejthető meg. Kellett jönnie egy olyan bölcselének, amely a dualizmusnak másik felét is komolyan számba veszi. A Szellem filozofiája mellé valaki meg kellett hogy írja a Természet filozofiáját is. Ez a valaki Schelling volt. Ki tehetett aztán róla, hogy a dualizmus minden tényezőjének alapos vizsgálata Schellinget arra a gondolatra vezette rá, hogy létezik ugyan Szellem is, meg létezik természet is, azonban nem elkülönítve és nem egymástól függetlenül, hanem azonosítva egy felsőbb hatalomban, az Abszolutumban.

Schellingnek jelentősége a bölcselét történetében az, hogy erre a magamagától értetődő természetes gondolatra rájött. Ebben áll genialitása. Tudjuk, hogy épen a legtermészetesebb dolgokra rájönnyi a legnehezebb. Az emberi természetben van, hogy minden keresi a különöst, a rendkívülit, a szokatlant s annak kedvéért el-hanyagolja azt, ami magától értetődő természetes. Azonban — úgy látszik — a genialis gondolatot nem kitalálni, hanem megokolni a nehezebb. A megokolásban Schelling sem bizonyult elég erősnek, mint nem magyar interpretátora, Horváth Cyrill sem. Ahhoz, hogy az Abszolutum fogalmát igazán meg tudja magyarázni, Schelling túlságosan bölcsész volt s nem elég alapos természetismerő is. Azt a nagy prob!émát, hogy minő a tényleges viszony az *én* és a

nem én között, ami a lét bölcseletének az ember szempontjából a legfontosabb problémája, csak megfejteni tudta, de nem egyszersmind ki is fejteni. Eltalálta a végeredményt, de hibázott a levezetésben. Azt jól látta, hogy a dualizmus a dolgoknak nem legvégső magyarázata, mert a dualizmus mögött van a nagy Kezdet és a nagy Vég: az örök Abszolutum, Isten, kiből és ki által lett minden. A gondolatnak ez a merész előrelendülése helyes, de az utána jövő visszakövetkezetet — a levezetés — már téves. „A gondolkozás — írja Schelling — nem az én gondolkozásom; a lét nem az én létem, mert minden az Istené vagy a Mindenségé. Nincs ész, amelyet mi birunk, hanem csak oly ész van, mely bennünket bir. Ha Istenen kívül nem létezik semmi, akkor az Isten ismeretének (a theologiának!) ez egyetlen végtelen ismeretnek kell lennie. Isten nem a legföbb, hanem az egyetlen Egy. Nem szabad öt csúcsnak vagy végnek nézni, hanem központnak, mint mindeniséget a mindeniségen.“¹ Ez már a gondolat csapongása a képzelet országában. Helyesen ítélt róla Pfeiderer, mikor azt írta: „Ha valaha sikerülni fog a világot az Abszolutumból levezetni, az a levezetés bizonyára nem olyan lesz, mint aminőnek Schelling el-képzelt.“²

Mi a lét lényege Schelling szerint? A nagy Szinthézis, melyben minden ellentét kiegyenlítődik, minden én-nek és nem én-nek prestabilizált harmoniája, melyben minden subjectiv és objectiv eggyé olvad össze. Ez a nagy Szintézis Schelling szerint az „örök Ismeretlen“ (das ewig Unbewusste), amely ugyan minden emberi műveltségnek és minden törvényszerűségnek a forrása, azonban, mint maga az Egyszerű (das absolut Einfache), a tudásnak soha sem lehet tárgya, csupán a hívő hité. Az örök Ismeretlen a történelemben sehol nem látható szemtől-szemben és mégis ott van minden történés mögött. Az emberek világában csak egy helyen látható meg több-kevesebb határozottsággal: a művészettel. A művészeti alkotásban (s tegyük hozzá: a művészeti élvezetben)

¹ Lewes: i. m. III. köt. 365 lap.

² Pfeiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant. Freiburg, 1891. 60 lap.

Schellingről lásd főképen *Kroner*-nak Geschichte des deutschen Idealismus c. nagy művét, valamint M. Schröter-nek Schelling összes művei (megjelentek 1927-ben Münchenben) mellé írott jegyzeteit.

a tudatos és az önkénytelen, a belső szabadság s a külső kény-szerűség annyira egybeolvad (ime a Szintézis!), mint csak magában az örök Abszolutumban. Nem Schelling találta ki az esztétikai vallás gondolatát, de annak népszerűsítéséhez ő is hozzájárult. Ezirányú fejtegetéseiben azonban nem követhetjük.

BEFEJEZÉS.

Olvasóimnak talán feltűnt, hogy a dualistákról szólván, nem mondottam meg, hogy tényleg melyik vallásfelekezetről beszélek? Énélkül a *dualista* elnevezés nagyon általános. Sokkal tájékoztatóbb lett volna, ha azt mondom, hogy: római és görög katholikus, lutheránus, kálvinista, stb.

Azonban szándékosan nem mondottam így. A keresztény felekezetek hitének alapos tanulmányozása arról győzött meg, hogy ma már egyetlen keresztény hitfelekezetnek sincsen következetesen kereszttülvitt egységes hitelvi alapja. A római katholikusoknál Prohászka és Przywara; a lutheránusoknál Rade és Ihmels; a kálvinistákknál Brown és Brunner csakugyan nincsenek egy véleményen felekezetük hitének alapelveiről. Przywara, Ihmels és Brunner mereven dualisták, viszont Prohászka, Rade és Brown unitárius keresztény alapelvük, noha egyikük sem tagja az unitárius egyháznak. S viszont (hogy csak az egyik legnagyobbat említsem) Brassai, aki egyéb tekintetben a magyar unitáriusságnak egyik szellemi vezére volt, hitbeli alapon dualista. A neveket még bőven szaporíthatnám, de talán ennyi is eléggy igazolja azt, hogy ma ugyanazon keresztény hitfelekezetben vannak dualisták és vannak unitáriusok.

Mit jelent ez? Azt, hogy az unitárius keresztény alapelv mindenik felekezet hitében áttörte a dualizmust s terjed. Tegyük azonban mindenki hozzá, hogy az unitárizmusnak e diadala egyszersmind nem az unitárius egyháznak is a diadala. Az elv győzelmeskedik itt, nem az emberek, akik ezt az elvet hivatalosan képviselik. Mi, kik magunkat az unitárius egyház tagjainak valljuk, erőtlen terjesztői vagyunk hitünknek. Az erő, a diadal nem benünk, hanem hitünkben van.

Ez különben azt is jelenti, hogy a keresztény felekezetek hite közötti különbségeket ezentul szintén másképen kell megfogalmaz-

nunk, mint eddig tettük. Az a régi csoportosítás, mely szerint vannak trinitáriusok és vannak unitáriusok, — többé nem tartható fenn. Először is, az unitárizmus nem ismeri el a végső alapfogalmaknak lényegbeli kettősséget vagy hármasságát, mert *csak egy az Isten*. Viszont a trinitáriusok sem állítják, hogy két vagy három Isten van, hanem csak egy. A közös elvi alap itt tehát meg van. Másodszor a szentlelket és Krisztust az unitáriusok is elismerik. A szentlélekről eddig sem volt számottevő különbség a trinitáriusok és az unitáriusok felfogásában. A különbség inkább christologai tekintetben állott fenn. Itt azonban az utóbbi félszázad mindenkét részen rendkívül nagy felfogásbeli változást hozott létre. A trinitárius christologia — pl. Harnack megfogalmazásában — sokkal emberibb lett, viszont az unitárius christologia felülemelkedett a racionalizmusnak történelmi pozitivizmusán, (amely szerint Jézus annyi, mint egy a sok kereszteny-zsidó közül) s megkeresvén Jézusban azt, ami belőle halála után is él, — megtalálta benne az eszmévé finomult élő történelmet. Igy mindenkét fél egy-egy lépéssel közeledett egymáshoz. Igaz, a távolság még így is nagy maradt. Azonban most nem is erről van szó, hanem arról, hogy a kereszteny felekezetek hittanában ma már a christologia sem ugyanaz, ami egy félszázaddal ezelőtt volt. Az emberiségnek haladása és fejlődése következtében itt is, mint sok más téren, tisztábban látjuk és különböztetjük meg a dolgokat.

Mindez pedig azt jelenti, hogy a kereszteny felekezeteknek egymáshoz való viszonya ma más, mint volt eddig. Csupán egy tekintetben nem változott a helyzet semmit: lithurgia tekintetében. Itt az unitáriusok és a kálvinisták teljesen egyenlő szertartásuk s egyforma egyszerűségük által élesen különböznek a lutheránusoktól és a katholikusoktól. A csoportosítás lithurgiai alapon tehát ismét más, mint hitelvi alapon.

Hogy az elmondottak alapján mégis miképen lehetne a kereszteny felekezeteknek hitét és egymáshoz való viszonyát meghatározni, azt — ha Isten éltet — külön tanulmányban fogom bemutatni.

Ez alkalommal ennyit akartam elmondani annak igazolására, hogy miért elégedtem meg e tanulmány folyamán a *dualizmus* elnevezéssel s miért nem beszéltem felekezetekről.

TARTALOMJEGYZÉK.

	Oldal
Előszó	3
Bevezetés. (A vallás lényege)	7
I. rész. A valóban duális létbölcselélet.	
Schleiermacher „függésérzete“.	15
Wobbermin korrekciója.	16
R. Otto „A szentséges“-ról.	18
A dialektikus theologia.	22
Isten mint abszolutum.	41
Kant „Ding an sich“-je.	43
Spencer Herbert „Megismerhetetlen“-je.	44
II. rész. A látszólag duális, valóban monisztikus létbölcselélet.	
Pauler Ákos a „Magánvaló“-ról.	47
Brassai Sámuel „igazi pozitív filozofiája“.	48
Böhm Károly a megismerésről.	58
Brassai bölcselétek bírálatára.	59
Fichte ideálizmusa.	63
Schelling „Abszolutuma“.	72
Befejezés	75
Tartalomjegyzék.	77

Az Unitárius Irodalmi Társaság szakkönyvtára.

Szerkeszti : Dr. Borbély István.

Az Unitárius Irodalmi Társaság szakkönyvtárának célja a tudománynak, önálló kötetekben, unitárius szellemben való művelése.

Az egyes kötetek — eredeti munkák és fordítások — időhöz nem kötve jelennek meg.

E könyvek nem kerülnek könyvárusi forgalomba s így csupán az Unitárius Irodalmi Társaság igazgatójánál (dr. Ferenczy Géza egyházi főgondnok, Aita-Mare—Nagyajta, Jud. Treiscaune) vagy főtitkáránál (dr. Borbély István koll. igazgató-tanár, Cluj—Kolozsvár, Unitárius Kollégium) kaphatók.

Az Unitárius Irodalmi Társaság szakkönyvtárának programmja :

- I. kötet: *Dr. Borbély István*: A mai unitárius hitelvezetés kialakulásának története. I. rész. Cluj-Kolozsvár, 1925. 8 r. 110 l.
- II. kötet: *Dr. Borbély István*: A mai unitárius hitelvezetés kialakulásának története. II. rész. (Előkészületben.)
- III. kötet: *Dr. Borbély István*: A mai unitárius hitelvezetés kialakulásának története. III. rész. (Előkészületben.)
- IV. kötet: *Dr. Borbély István*: A duális létfölcselet és theologiája. Cluj-Kolozsvár, 1928. 8. r. 77. l.

Előkészületben :

Dr. Varga Béla: Vallásbölcsészeti tanulmányok.

Dr. Gál Kelemen: Tanulmányok a pedagógia köréből.

További előkészületben :

Magyar unitárius egyháztörténelem.

Egyetemes unitárius egyháztörténelem.

A magyar unitárius egyházközösségek monografiái.

Az újtestamentum a legújabb kutatások megvilágításában.

Stb.

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

